

Радост Иванова

Етнографски институт с музей при БАН – София

ФАКТОРИ НА ПРОМЯНАТА ВЪВ ВСЕКИДНЕВНАТА КУЛТУРА НА БЪЛГАРИТЕ ДНЕС

Преломът в българската история, белязан от датата 10 ноември 1989. г, доведе до глобална преоценка на ценностната система на българите. И макар че съхранението на етничността в такива моменти не подлежи на съмнение, във всекидневната култура на населението се наблюдават значителни изменения.

Докладът е посветен на факторите, които играят водеща роля в промените. Тази тенденция се отнася както до процеса на ретрадиционализация в българското общество, така и до чуждите влияния върху политическия, обществен и културен живот на страната.

*Да бъдем европейци,
и все пак – българи.*

Иван Шишманов

Съдбата на българите от възстановяването на българската държава през XIX в. до днес е един непрекъснат процес на самоидентификация и самоопределяне. Тя е едно непрестанно търсене и откриване на себе си, изразено в постоянната динамика на взаимоотношенията с по-близки и по-далечни народи и общности. Водещи фактори в тези промени са големите исторически събития като отхвърлянето на османското владичество, Първата и Втората световна война, резките политически, социални и икономически обрати и пр. Тези събития задължително водят до глобална преоценка на ценностните системи. И макар

Ключови думи:

всекидневна култура, фактори на промяната, българи, постсоциализъм

че при значими промени културнодетерминираниите кодове на поведение, както и етничността, демонстрират по-скоро стабилност и могат да бъдат квалифицирани като „втора природа“ на индивида (Ю. Рот 2004: 89), винаги в тях се наблюдават съществени изменения. Както пише А. Смит, „Въпросът е до каква степен подобни събития разбиват или подменят фундаменталните модели от митове, символи, спомени и ценности, които обвързват следващите едно след друго поколения, като ги разграничават от ‘чуждите’ и около които се втвърдяват границите на културното диференциране, което служи за ‘културни маркери’ при прекарване на границите“. Тези разрушителни културни промени обаче, както твърди авто-рът, по-скоро обновяват, отколкото унищожават усещането за обща етническа принадлежност и нейната идентичност (Смит 2000: 41).

Пътят на българите към Европа от Възраждането до днес е жив пример за подобен род разрушения и обновления. Те са повече или по-малко подробно описани от историците. Няма обаче по-богато и по-всестранно отражение на историята на един народ от мислите и чувствата на тези, които са я изстрадали (Стефанов 1995: 83). Още по-пълна става картината, когато тя намери своето достойно място в художествената литература. Достатъчно е например да си спомним „Криво разбраната цивилизация“ на Добри Войников, за да видим как нахлува европейското или „Авропата“, както я наричат Добри Войниковите герои, под формата на облекло, поведение в обществото и пр. Това е чуждото, което става модел за българската интелигенция, учила в чужбина. В същото време това е и антипод на българското, което остава извън границите на своето за по-голямата част от населението (А. Кръстева 1996: 182). В случая става дума за повърхностно, механично заимстване на чужди образци и пренебрежение към родното, поради което европейското се превръща в обект на остра сатира от страна на възрожденския творец.

Периодът след Освобождението (1878) продължава да се характеризира с „интелигентско“ заимстване на чужди културни образци (Н. Димитрова 1996: 66). Едва по-късно, след Първата световна война повърхностното подражателство в много области постепенно преминава в желание за съизмеримост на родното с общовалидното и общочовешкото. Както твърди Н. Димитрова, „то (европейското – б.м. Р. И.) е противопоставяне на културния изолационизъм, до който подчертаният акцент върху самобитността, изключителността на родното може да доведе“ (Н. Димитрова 1996: 66-67). Самото понятие, с което се бележи цялото това културно течение – „европеизъм“ – тогава предизвиква отрицателни асоциации, защото в българското национално самосъзнание европеизмът от периода между двете световни войни е свързан главно с културната асимилация на българското, с етнокултурното обезличаване (Димитрова 1996: 66-67).

Ориентацията към „чуждото“, към чуждата култура след Втората световна война добива нови насоки в резултат на големите политически промени, които настъпват в България. В следвоенния период като преобладаваща насока се очертава ориентацията на Изток и към славяно-

филството. Истина е, че славянофилството като течение има своя обособена територия в културата на българите още в предишните периоди. Плод е на исторически обстоятелства и системна възпитателна дейност. Още от деца българите са започвали да чуват за „братските славянски народи“, за общия славянски език, за великата славянска земя Русия... (Малиновска 1931: 465; Димитрова 1996: 52 и др.). Митът за Дядо Иван – двойният освободител на българите – преминава през българската културна история като непоклатима истина. Идеите на славянофилството обаче намират изключителен прием в България, когато страната става част от социалистическия лагер. По силата на политическата си ориентация тогава властта тегли страната на Изток, а европейските културни ценности са дискредитирани като плод на стария „загниващ“ капитализъм.

Новият прелом в българската история, белязан от датата 10.11.1989 г., доведе до нови обрати в отношението на българина към своята собствена идентичност, а оттам и към чуждото, и по-конкретно към европейската общност. Може да се каже, че преобладаващите тенденции се развиха на базата на *обратността*, на *обръщането на ценностите*. Отричайки предишните културни ценности, вниманието беше насочено към техните противоположности. При това създадената още в началото на промяната обстановка на масови протестни движения изведе процесите на обръщане на ценностите до техните крайности, което беше напълно в хармония с набързо наложилния се двуполусен политически модел.

Скъсването с тоталитарния социалистически режим отключи механизмите, които активираха културната памет. От една страна българинът започна да „си отмъщава“ на старите символи и митове, да ги разбива и унищожава. На прицела на вниманието му попаднаха преди всичко онези от тях, които бяха свързани с ориентацията на Изток, към бившия СССР и Русия. Масово се оскверняваха паметниците, символизиращи „българо-съветската дружба“, съветската армия. Бе разрушен и Мавзолеят на Георги Димитров (Иванова 2001-2002: 61-66). От друга страна, новият избор на противоположната политическа и културна посока – Запад – доведе до ново вглеждане в собствената история. Колкото и парадоксално да звучи, пътят на българина към бъдещето задължително означаваше връщане в миналото. Или както пише Е. Кръстева – Благоева, „Живеенето с историята (както академична, така и устна) и непрестанното изживяване на нейните уроци отново и отново е характерна черта на българите и балканските народи като цяло. Това е една от основните разлики между Източна и Западна Европа – между ‘паметта и липсата на памет’“ (Кръстева – Благоева 2003: 133).

Така обърнатият гръб на Изтока стимулира желанието да бъде изтласкан и омаловажен славянският компонент в етногенезиса на българина и появата на пресилен стремеж да се „реабилитира“ прабългарското наследство (Кръстева – Благоева 2003: 133). Този процес владее не само научната мисъл, но и културата на всекидневието. В пресата, особено в развлекателната, се появяват неизвестни или „забравени“ факти от историята.

Например, под заглавие „Какво не знаем за прабългарите“ можем да прочетем следното:

Най-забележителният факт в историята на прабългарите е това, че те са единственият ранен европейски народ, който е успял да създаде не една, а три големи държави – Кубратова, Волжска и Аспарухова България. Всяка от тях имала свое собствено име. Но огромната съзидателна и културна енергия, която е притежавал този народ, е останала за съжаление незабелязана както от европейската, така и от българската наука.

.....

„...Почти всичко особено, по което българинът се отличава както от славянина, така и от множество други европейски народи, е свързано с влиянието на Аспаруховите българи и с донесената от тях значителна материална и духовна култура“ – споделя акад. Лихачов, твърдейки, че „българската държава е държава на духа“.

Българите не могат да бъдат нито славяни, нито тюрки поради простата причина, че са по-стар народ и от славяните и от тюрките.

Кавказките българи, според Захарий Ритор са имали градове още около 550 г. (В-к Шоу, 20-26.X.2005,44).

Появяват се и нови митове, които трябваше да подкрепят новосъздадените или обновените от по-далечното минало хипотези и да ги превърнат в истини. Защото, както твърди М. Елиаде, за истина по традиция се възприема само това, което има значението на мит (Eliade 1974: 46). За пример ще посоча един от тях, свързан с емблематичен за българите феномен – мартеницата и първомартенската обредност. Тук ще припомня само, че тя е позната на по-голямата част от населението на Балканите. Това обаче не е пречка у нас масово да се твърди, че мартеницата е чисто българско явление. Вярно е обаче и това, че само българите са успели да я превърнат в предмет с обредно-художествена стойност, който с годините добива все по-голямо значение, като се вписва органично не само в културния, но и в стопанския и информационен живот на страната.

Според най-новите митове, сътворени може би през последните години, мартеницата е донесена по нашите земи от прабългарите. Ето какво разказва една от новосъчинените легенди:

Навремето, когато хан Аспарух воювал срещу византийците, трябвало да съобщи важни неща на своите войски. Сведенията той предал, като използвал две лястовици, на чиито крачета завързал по един бял и един червен конец. Когато лястовичките достигнали българския военен стан, белия и червения конец били съединени и така войските получили сведенията. Оттогава се завързват бял и червен

конец в едно, за да напомнят за победата. Така произлязла мартеницата (зап. Г. Георгиев).

Всичките ми усилия да открия варианти на тази легенда или други подобни, свързани с прабългарския произход на мартеницата в научната литература и в материалите за първомартенската обредност, останаха напразни. Това са наистина новосъздадени легенди, „доказващи“ не само прабългарския произход на мартеницата, но и даващи своя принос в утвърждаването на прабългарския акцент в етногенезиса на българите. И по този начин омаловажаващи славянското в техните корени...

Друг пример, използван в рекламата на алтернативната медицина, напомня за „забравени“ билки, поради което е била

„прекъсната връзката на българския род с най-силния му природен биоенергизатор“ – „златният корен на древните българи“.

Създателят на новите билкови продукти на основата на билката „златен корен“ пише:

Днес, всички ние, потомците на Авитохол имаме изключителната възможност и щастие да се докоснем до уникалната серия биогенни природни продукти 'Царски билки', в чиято основа е използвана най-силната билка в родовата памет на древните българи, онази 'РАЗАЯНА', която в миналото е символизирала запазването и утвърждаването на българския дух и род. Днес всеки от нас може да 'даде на душата и тялото си' частица от Златния корен на древните българи свещеното растение, което във времената на възход и падение на българския род е било привилегия само на духовните водачи, колобърите и ръководителите на българските племена и държави за сила, здраве и дълъг живот. (Мангалджиев 2002:17)

Оттук нататък пътят към съвременната легенда е открит. Авторът ѝ я включва в каталога на своите продукти като „доказателство“ за лечебната сила на билките, които той създава. Ето част от нея:

Живанду – Коренът жив

... Той е растял където е било леговището на майката-сърна. Пътят до него и достъп е имал само този, който е бил посветен, а посветените са били децата на Тангра, докоснати от него, които са виждали, четяли бъдещето на рода, на звездите, Луната и живите същества... Пиели го колобърите в смес с други треви преди жертвоприношение, за да имат ясни видения... Богомилите също са знаели корена на живота... Знанията за силата на тази трева е предавана като родова тайна... и т.н. (Притча за Авитохол 2002: 31).

Подобни елементи има включени и в телевизионната реклама за киселото мляко – йогурта. Прабългарските конници по време на своите походи носели млякото в кожените си мехове, а то се превръщало в йогурт. Тези и други примери още веднъж показват търсенето на опора в прабългарското, в поставянето на акцент върху пренебрегвания в близкото минало произход на днешните българи. И така – в отгласването му от славянските корени.

Примерите, показващи смяната на ориентацията „Изток – Запад“ посредством историята, са многобройни. Но пътя си към Европа българинът най-често съчетава и с път към себе си, с път към своето духовно обновление, минаващо през не толкова далечните традиции на собствените му отци и деди. Това, което се случи в политиката и в обществото след 10.11.1989, подложи на преценка и отношението му към собственото му всекидневие, към неговите делници и празници. Може би неочаквано и за себе си, той изпита носталгия по традицията, носталгия по онези забравени вече стари празници, от които социалистическата държава най-много се боеше, или към които просто нямаше отношение. Така на мястото на ежегодните помпозно чествани с паради и демонстрации национални празници на Победата на социалистическата революция (9 септември), деня на Великата октомврийска социалистическа революция (7 ноември) и пр. в календара се появиха новите национални празници: Освобождението на България (3 март), Съединението на България (6 септември), Деня на независимостта (22 септември) и др. Наред с тях официални празници станаха и осакатените от атеистичната идеология традиционни празници като Коледа, Великден, Гергьовден и др. Връщането на последните не би било възможно без реабилитация на религията. Всъщност обръщането към религията е също така акт на „завръщане към традицията, доколкото поколенията българи, родени и израсли през тоталитарния период осмислят вярата като традиция (Благоева 2002: 268).

Друга забележима промяна от 90-те години насам е връщането на някои традиционни обреди и празници или на елементи от тях. Носталгията по старината и връщането към традиционните обреди и празници днес се натъква на различни препятствия. Едно от тях е забравата или по-точно – незнанието.

Днес една от линиите за възстановяване на традицията или на елементи от нея върви успоредно с бързите модернизационни процеси и редом с *привнасянето на чужди обредни практики и предмети*. Вместо от Изток, както беше през социализма, вятърът на промяната задуха от Запад и през океана. Чуждите елементи или обреди бяха направо погълнати от нашата обредно-празнична система, жадна за нещо ново и различно. Забележителното е, че този процес не само не се противопостави на усилията за връщане към традицията, но се наблюдава едно абсолютно безконфликтно усвояване на чуждото (Рот 1992: 44).

Добър пример за подобен род влияния може да бъде сватбата. Много бързо тя усвои редица чужди обредни практики като напр. хвърлянето на букета от булката след излизането от църква към нейните неженени приятели; съвместното рязане на триетажната торта с пластмасови фигурки отгоре от младоженците и пр., и пр. Тортата, която не е характерна за българската сватба, днес много добре се съвместява с чупенето на традиционния сватбен хляб. Нововъведенията съжителстват с наследените ценности и трасират пътя на развойа към нещо различно, нещо модерно, което след добрия прием в системата отново се смята за „типично българско“. С други думи, така се създава новият облик на своето, на собствената традиция.

Обредно-празничната култура на българите в наши дни е пропусклива не само за елементи или дори цели обредни практики. Днес тя трайно е включила в системата си например такъв католически празник като Свети Валентин. Интересно е да се отбележи, че 14 февруари стана денят с най-голяма празнична натовареност в българския календар. На този ден православната църква отбелязва успението на Св. Кирил Славянобългарски. През 2004 г. денят – събота – съвпадна и с първата от четирите задушници – Малката задушница. Преди смяната на стария календарен стил с новия на 14 декември 1969 г., 14 февруари бе честван като ден на Свети Трифон, известен в народния календар още като Трифоновден или Трифон Зарезан. Културният контрол през социализма успя да наложи празнуването му като Ден на лозаря. Човек би помислил, че всички функции, които трябва да се съвместят в отбелязаните празници, биха довели до един съвременен празничен Вавилон. Оказа се обаче, че българинът посреща това явление твърде спокойно. Всеки сам по свой личен избор и разбиране си определя кога и какво да празнува. Без съмнение влияние оказват възрастта и установените от миналото стереотипи. По-слабо или никакво е влиянието на религиозната или професионалната ориентираност. През последните години, откакто в България се чества Свети Валентин, на въпроса какво ще празнуват, доби популярност отговорът: „Първо ще се напием, а после ще се любим“, или обратното. Това разкрива жаждата на българина за празнуване, желанието му да бъде отзивчив към всички празници, дори към съвместяване на несъвместимостите. В подготовката за тях му помага и навлизащата пазарна икономика, която се грижи да удовлетвори всички развойни насоки на деня като празник и най-вече развитието му по посока на виното и любовта. И преди, и по време на празниците се представят нови вина на пазара, разширява се търговията с „любовни“ подаръци.

Съвпадението на Деня на лозаря със Свети Валентин има благоприятен ефект върху развитието на двата празника. То съхранява и стимулира социалистическия Трифон Зарезан да продължи да се празнува по стар стил на 14 февруари вместо на 1 февруари, когато би трябвало да се чества Св.мчк Трифон по новия календар. Опитите на някои винопроизводители да прехвърлят празника на 1 февруари засега остават единични и не са в състояние да раздвоят и без това разединения календар.

Новият за българската традиция празник Свети Валентин поради календарна близост с Първи март оказва силно влияние и върху вида на мартениците. Подаръците от плюшени сърца и играчки, които през последните няколко години почнаха да завладяват пазара за този ден, се преплетоха, а в някои случаи и сляха с мартениците. С това може да се обясни изобилието от сърца в мартениците през тази, а и през миналата година (2004-2005) Както и вида на подаръците за Свети Валентин – в червено и бяло. За случая спомогна и съвпадението на пазара за двата празника, който започва обикновено в началото на февруари всяка година. Това съвпадение не само че не засенчи българския празник, а напротив, западното влияние го обогати и разнообрази, като засили в него символиката на любовта.

Както се вижда, в смяната на ориентацията посредством историята и традицията особен смисъл добива *връщането към миналото преди Втората световна война*, т.е., към периода, предшестваш социализма. Може да се каже, че този процес обхваща целия политически, стопански и културен живот на страната. Тук ще се спра и на един пример от политиката, който е много показателен и важен за това как българинът вижда и изживява смяната на ориентацията „Изток – Запад“ в действие и развитие. Това е избирането на бившия български монарх цар Симеон II за министър-председател през 2001 г.

Изборът на Симеон II е един от ярките примери за смяна на ориентацията, примесен с редица други традиционни възгледи и вярвания на българина, както и с отношението на самия Симеон II към властта. Несъмнено тук смяната на посоката „Изток – Запад“ е свързана с небезизвестния мит за спасението, мита за освобождението на българите, което винаги се очаква да дойде отвън. Доскоро двойният освободител и спасител беше Русия и Съветският съюз. Сега – Симеон II от Мадрид. В случая той е и „чужд“, и „свой“, така, както преди това Русия и СССР бяха и „чужди“ и „свои“. Чужд – защото е потомък на Саксбургите и живее на Запад, в Мадрид. Свой – защото е роден в България, син е на последния управлявал български цар Борис III и е православен като баща си. Тук отново опираме до историята, до търсенето на решение за настоящите и бъдещи проблеми в миналото, а също така и в традиционните стереотипи – да имаме цар. Защото безуспешното управление на сменящите се леви и десни партии само наля нова доза разочарование в душите на и без това затъналите в икономическото благо българци. „Подсещани“ от редица политици, страдащите ни сънародници много бързо ревитализираха образа на монарха и неговата роля на месия, който трябва да поведе своя беден и страдащ народ към обетованата земя.

Завръщането на Симеон II „на бял кон“ след изборите през 2001 г. не може да се обясни само с обръщането на ценностите след 10.11.1989 г. и смяната на ориентацията към Запад. Голяма роля според мен играе и добре запазеният безкритичен патриархален мироглед на българина, за който царят е добрия бащица от вълшебните приказки. Според приказната идеология царете и принцове (или князете) са истинските носители на „синята кръв“. Те са светските представители на божията воля на земята, предопределени са да бъдат носители на свръхестествените способности и добродетели. Вратата в

тези способности е била особено силна в миналото, когато главният монарх – царят – е изпълнявал важни функции на държавен глава, вожд и жрец. Макар че има разлика между функциите на монархията в миналото и днес, народните представи за монарсите в наше време понякога не се различават съществено от художествените им превъплъщения във фолклора.

Наистина, няма по-подходяща особа, която така добре да се доближава до образа на царете от вълшебните приказки, от тази на Симеон: родил се в царска фамилия, предопределен за царската корона, останал сираче в невръстна възраст, изгонен от Родината си заедно със сестра си и с вдовицата майка, прекарал живота си в изгнание и т.н. Няма и пример, който би могъл по-сполучливо да омилостиви жалостивото сърце на добрия изстрадал и измъчен българин, за да създаде от реалния образ на Симеончо харизматичната фигура на царя-спасител. А и политическият момент в началото на ХХІ в. беше такъв, че и двете главни политически сили – на червените и на сините – се бяха компрометирали достатъчно, за да създадат добра почва за ретрадиционализация на митичните представи за свръхестествените възможности и добродетели на царя. И чудото стана – цар Симеон II зае министър председателския пост. На нивото на чудесното като елемент от поетиката на фолклора като че ли бяха и първите думи на премиера Симеон Сакскобургготски в деня на избора му: „България вече не е същата“, както и обръщението му: „Вервайте ми“, че след 800 дни България коренно ще се промени. Тук веднага изниква аналогията с приказката на Ханс Кристиан Андерсен за наивността на царя, който толкова обичал да се гизди с нови дрехи, че повярвал на двама измамници, обещали му да му изтъкат и ушийт необикновено хубави дрехи с чудното свойство да са невидими за онези, които не са достойни за заеманата от тях длъжност или са много глупави.

Очевидно случаят със Симеон II показва, че освен вярата в спасението от Запад, а заедно с него и парите, благополучието и щастието, които ще потекат оттам към България, тук става дума и за обръщане на българина към *традицията като средство за оцеляване в трудна ситуация*. Това е един процес на прехода след 10.11.1989 г., който е много характерен за икономическата сфера, но се проявява с пълна сила и в другите области на материалния и духовен живот (култура, религия, алтернативна медицина и пр.) (Беновска 2001: 254-255). Не ще и съмнение, че този процес на ретрадиционализация в политическата сфера не може да „повтори“ напълно миналото като възстанови старите политически модели, в случая – монархията. Затова той днес сложно се преплита с процеса на модернизация, довел до уникалния случай цар – премиер. Възстановяването на фигурата на монарха в модерна за него роля в страна с републиканско управление напомня движение по спиралата нагоре, което задължително включва връщане назад. Не може да се отрече наистина, че всяка модернизация използва културни модели на миналото. За България обаче модернизационните процеси са явно свързани с поставянето на особен акцент върху фазата на връщането в спираловидното движение, върху миналото. А това връщане само по себе си

забавя развитието и създава условия ретрадиционализацията днес да се разпростре и върху такива сфери от живота, каквато е политиката в управлението на страната. И макар че Симеон II с живота и поведението си на модерен човек сам демитологизира собствената си персона, у много хора е жива все още вярата в неговите харизматични черти, чар, добродетели, свръхвъзможности и др., които продължават да функционират по модела на фантастичната приказка. Както показва този пример, когато икономическата криза продължи твърде дълго, паралелно с нея се разширява и ретрадиционализацията на монархическото минало. Оживява представата за всезнаещия и всемогещ цар, от когото се очаква да направи чудото. Засега поне единствено чудото цар – премиер подсеща за поуците от фолклорната класика, а репликата на детето от приказката на Андерсен: „Царят е гол“ продължава да бъде актуална и да напомня за простите истини.

* * *

Приведените примери от културния и политическия живот в съвременна България са малко, но, струва ми се, емблематични за категоричния избор на българите да вървят по пътя към обединена Европа. Промените, които настъпват в резултат на това, се приемат и усвояват дотолкова, доколкото могат да се синхронизират с историческия опит – било то от по-далечното, било от по-близкото минало, както и с митовите и спомените, през които е пречупено това минало. Дори ако такива митове липсват, те се създават в синхрон с новите акценти на историческото знание.

Ако новото, чуждото, западното успее да „се докаже“ като елемент на своето, българското, то така органично се вписва в системата от културни знания и практики на българите, че започва да се възприема като типично българско. Така то обогатява, обновява и разнообразява тази система, актуализира я, прави я модерна, без да се губи есенцията на културната памет.

В случаите, когато чуждото само е изглеждало като свое, само привидно е било свое, а не е могло да „се докаже“ в житейската практика като такова, системата го изтласква настрана или изцяло го отхвърля, за да се пренареди отново в съответствие с можещото да стане истинско свое.

В този смисъл връщането назад в миналото, лутането и грешките по пътя към Европа, са цената, която българите трябва да платят, за да я стигнат. Очевидно този път за нас не е и не може да бъде толкова пряк и равен, колкото би ни се искало да бъде. Защото усвояването на европейското е продължителен творчески процес, който преминава, пречупва се през собствения културно-исторически опит... За да ни превърне в европейци, и да си останем все пак българи.

Литература

- Беновска-Събкова, М. 2001: *Политически преход и всекидневна култура*, София, В-к „Шоу“, 20-26. X. 2005, бр. 42.
- Димитрова, Н. 1996: *Опити за националнокултурна самоидентификация на българина (историкофилософски поглед)*, Универсално и национално в българската култура, София, 48 – 91.
- Иванова, Р. 2001-2002: *Социалистическите паметници и тяхната съдба в прехода към демокрация*, Етно-културолошки сборник, кн. VII, Сврлиг, 61-66.
- Кръстева, А. 1996: *Свое и чуждо: български прочит*, Универсално и национално в българската култура, София, 11- 47.
- Кръстева – Благоева, Е. 2003: *Българинът в криза – европейец или балканец? Аспекти на колективната идентичност*, Българска етнология, № 2-3, 129-148.
- Малиновска, С. 1931: *Славянството и неговата културна ориентация*, Философски преглед, № 5, с. 465.
- Мангалджиев, Н. 2002: *Обръщение*, В: Каталог, GM Corporation, София.
- Притча за Авитохол 2002*, Каталог, GM Corporation, София.
- Рот, К. 1992: *Народната култура на Югоизточна Европа и модерното време*, Български фолклор, № 1, 38-48.
- Смит, А. 2000: *Националната идентичност*, София.
- Стефанов, Р. 1995: *Мисия в Камбоджа*, София.
- Eliade, M. 1974: *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*, Bollingen series XLVI, Princeton University Press.
- Roth, J. 2003: *Blickwechsel. Beitrage zur Kommunikation zwischen den Kulturen*, Munchener Beitrage zur Interkulturellen Kommunikation, Band 15, Waxmann. Цитирано по рецензия на Троева-Григорова, Е. 2004, Българска етнология, № 3, 86-89.

Радост Иванова

Фактори промене у свакодневном животу Бугара данас

Прелом у бугарској историји, означен датумом 10. новембар 1989, довео је до глобалног превредновања бугарског вредносног система. Иако се у оваквим моментима не доводи у питање очување етничности – у свакодневном животу становништва примећују се значајне промене.

Кључне речи:

свакодневна култура,
фактори промене,
Бугари, постсоцијализам

Реферат је посвећен факторима који имају водећу улогу у променама. Као преовлађујућа тенденција у овим променама истиче се окретање новим вредностима. Ова тенденција се односи како на процес ретрадиционализације у бугарском друштву, тако и на стране утицаје на политички, друштвени и културни живот земље.

Radost Ivanova

Factors of the Change in the Daily Live of the Bulgarians Today

The breaking point in the Bulgarian history, marked by the date –November 10th 1989th, led to a global revaluation of the value system of the Bulgarians. No matter that the preservation of the ethnicity in such moments is out of doubt, considerable changes can be witnessed in the daily live of the population.

Key words:

*everyday culture,
changing factors,
Bulgarians,
postsocialism*

The leading tendencies of the change, evolved on the base of the reversing values. Denying important cultural achievements, the Bulgarian shifted his attention to their opposites. On one side he started „to take vengeance“ on the old myths and symbols, to break and destroy them. On the other, the new choice of opposite political and cultural direction – West – brought a new

interest in our own history. This is how, in example, appeared the desire to depreciate the Slavic component in the ethno genesis of the Bulgarians and to rehabilitate the Old Bulgarian heritage. Some resurrected old myths, as well as some new ones, emerged in support of the new tendencies. Numerous examples are pointed out in support of this fact, from the custom calendar (The Old Bulgarian origin of the „martenica”), the alternative medicine (the use of the herb „golden root“ from The Old Bulgarians) and others.

Another significant change, from the 90s until now, is the come back of some traditional customs and festivities, or elements of them. This process goes on parallel with the fast modernization and the adaptation of foreign ritual customs and objects. Examined are several different examples, from the wedding, from the inclusion of St. Valentine Day in the Bulgarian calendar and others.

Within the change of orientation via the history, the period before the Second World War, meaning the period before the socialism, takes on a special meaning. We can say, that this process influenced the whole political, economical and cultural life of the country. In order to see how the Bulgarian views the change in the orientation „East – West“, an example from the political life is pointed out – the election of the ex-Bulgarian views the change in the orientation „East – West“, an example from the political life is pointed out – the election of the ex-Bulgarian monarch Tsar Simeon II for a prime minister in 2001.

Pointed out, in conclusion, is that the changes, which enter the daily lives of the Bulgarians, are in harmony with the further or closer past. The foreign elements and influences are accepted, as much as they can be restrictively included in the cultural system of the Bulgarians, so they can start to be accepted as typically Bulgarian. In the cases, when the foreign influences could not adapt to the system of cultural knowledge and practices of the Bulgarians, they are thrown out. In this sense, the return to the past, the wandering and the making of mistakes on the way to Europe is the price, which the Bulgarians have to pay in order to reach this goal. Obviously, this road isn't and can't be straight and flat. This is because the absorption of the European is a long creative process, which is bend through our own cultural-historical experience.

Корак ближе Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21. века¹

Овај рад се бави дилемом која прати српско друштво у већем делу његове модерне историје. То је дилема да ли Србија може и треба да буде европска земља, у смислу припадања развијеном демократском свету по западном моделу, или не може и не треба? Дилема је оживела са савременом кризом, која је отпочела падом комунизма и распадом претходне државе („друге“ Југославије,) осамдесетих и деведесетих година прошлог века, што је, између осталог, у Србији отворило питања (ре)дефинисања националног идентитета и будућег правца развоја земље. Конкретно, ова дилема данас има облик питања: да ли, како и када Србија треба да постане део Европске Уније? Дилема о европском или неевропском (западњачком или незападњачком) карактеру српског друштва није нова. Зато се у раду најпре говори о томе од када она потиче, а затим о томе какве облике поприма у савременом српском друштву, какви се све одговори на ту дилему данас дају, као и да ли има назнака, и каквих, о њеном разрешењу.

Србија изван *Европе*: предрасуде и реалност

Термин *Европа* је врло стар и потиче из антике, али оно што се хиљадама година називало тим термином није

Кључне речи:

Европа, Европска Унија, Србија, идентитет, модернизација, симболичка географија, јавни дискурси, јавно мњење, друштвене промене

¹ Текст је настао као резултат рада на пројекту *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

увек имало исто значење. Појам Европе се зато мора схватити као развојни појам. Историја географије указује на то да се током времена мењало и његово географско значење.² Географске недоумице до данас су углавном разрешене; међутим, границе Европе у културном смислу још увек су несигурне и подложне редифинисању. Та несигурност постаје јаснија ако приметимо да Европа није само географски, већ је и нормативни појам. Корени тог појма у данашњем смислу припадају просветитељству, када су одређени политички и културни центри, лоцирани у данашњој Западној Европи, дефинисали појам напретка и поистоветили га са *Европом*. Тако је тај појам задобио и своју географску пројекцију, у којој се замишљени парови супротности, попут *напретка* и *заосталости*, *европског* и *неевропског духа*, *европске* и *неевропске традиције*, *културе* и *вредности*, пројектују у спољни свет као супротности које се идентификују са одређеним територијама [Европа : Азија], [Европа : Оријент], [Европа : Америка]...³ У овим случајевима, *другост* се налази изван Европе. Осим спољашње, међутим, нормативни појам Европе успоставља и унутрашњу *другост*, јер културна, социјална или политичка стварност простора који географски припадају европском континенту такође могу да се разликују од нормативног појма *Европе*.

У погледу оспоравања (културне) припадности Европи, кад је реч о територијама које су њен географски део, нарочито је карактеристичан случај Русије (мада она територијално, једним делом, припада и Азији), али и целе Источне Европе и – посебно – Балкана.⁴ Границе *друге Европе* нису биле увек исте,⁵ а за њу су током времена коришћени и различити називи Источна Европа, Европска Турска, Југоисточна Европа, Евроазија, Балкан, Западни Балкан⁶... Током деведесетих година 20. века, као готово искључива *другост* Европе, ревитализује се *Балкан*. Наиме, падом Берлинског зида губи се „хладноратовска“ поларизација *Западна Европа – Источна Европа*, а ратовима на простору некадашње Југославије обнављају се оријентализирајући дискурси о Балкану.⁷ Иако данас можда постоји „мрзовољна

² Волфганг Шмале, *Историја европске идеје*, CLIO, Београд 2002, 41-58.

³ Милан Суботић, *Традиција подела: прилози симболичкој географији европског простора*, у: *Интеграција и традиција / Integration and tradition*, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд 2003, 79-82.

⁴ В. Шмале, н. д., 92-93. О настанку појма и идентитета Источне Европе, видети нпр. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe*, Stanford University Press, Stanford 1994. Занимљиво је приметити да, мада у сасвим другом контексту својих дуготрајних и укореењених националних традиција и многе западноевропске земље имају проблем са европским идентитетом. Жан Мари Доменак, *Европа: културни изазов*, Библиотека XX век, Београд 1991, 41-58.

⁵ Један пример редифинисања културних граница *прве* и *друге Европе* уочава се на примеру појма *Средња Европа*. М. Суботић, н. д.

⁶ Примећује се да је Србија обухваћена сваким од ових ентитета.

⁷ Ни сам Балкан у симболичкој географији нема увек стабилне границе. Овде наводим мишљење Марије Тодорове, према којој је Балкан део Европе који се дуго налазио под

сагласност“ да је Балкан на Западу, туђа и симболички нижа природа Балкана огледа се још увек у стереотипима о његовом примитивизму,⁸ дивљаштву и сиромаштву.⁹ Последњих година, под утицајем Едварда Сајда,⁹ однос Европе према Балкану тумачи се често у кључу *оријентализма*.¹⁰ *Балканизам* и *оријентализам*, међутим, нису сасвим једнаки. За разлику од Оријента, туђа природа Балкана у односу на Европу не потиче из његове удаљености, него из његове близине. Балкан – георафски, али и културно и историјски – јесте део Европе, мада стигматизиран и симболички загађен својим сиромаштвом, релативном заосталошћу и траговима оријенталног наслеђа. То, према мишљењу неких аутора, представља одступање од оријентализма; осим стварног колонијалистичког односа, који Балкан није искусио на начин на који су га искусили рецимо Египат или Индија, *оријентализам* претпоставља удаљеног другог, различитог, неразумљивог, али на један начин фасцинантног. *Балканизам* карактерише осећање дубоке сличности, док отуђење проистиче из нелагоде коју та сличност изазива. Док је Орјент, иако фактички подређен, на имагинарном нивоу егзотичан, мистичан, заводљив и богат, Балкан је за Европу нешто попут сиромашног и презреног рођака, кога се она стиди, јер је подсећа на сопствену прошлост и / или сопствену скривену ружну страну. Посебност балканске симболичке географије, дискурса и реторике потиче од његовог *полутанства*, односно *лиминалности*. Он и јесте и није Европа.¹¹

Још од времена просветитељства, Западна Европа је заузела положај моћнијег у односу на остатак ваневропског света, али и у односу на Источну Европу и Балкан. Запад је Истоку поставио оквир у којем га тумачи, али и у

турском влашћу и чија је култура обележена отоманским наслеђем; М. Тодорова, *Имагинарни Балкан*, XX век, Београд 1999, 60-62.

⁸ Кетрин Е. Флеминг, *Оријентализам, Балкан и балканска историографија*, Филозофија и друштво XVIII, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд 2001, 26-27.

⁹ Едвард В. Сајд, *Оријентализам*, XX век, Београд 2000. Поред Сајдовога, и радови Ј. Волфа и М. Тодорове дали су посебан подстицај у овом правцу; у новије време јавља се цео низ радова на ову тему: Весна Голсворти, *Измишљање Рупитаније: Империјализам маште*, Геопетика, Београд 2005, Milica Bakić-Hajden, *Reprodukcija orijentalizma: primer bivše Jugoslavije*, Filozofija i društvo, XIV, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 1998, 101-119; Marko Živković, *Nešto između: simbolička geografija Srbije*, Filozofija i društvo XVIII, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2001, 73-110; Stef Jensen, *Svakodnevni orijentalizam: doživljaj Balkana / Evrope u Beogradu i Zagrebu*, Filozofija i društvo XVIII, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 33-71, итд.

¹⁰ *Оријентализам* је преовлађујући образац културне репрезентације, према којој Европа има привилегован статус да себе одреди као прогресивну, модерну, рационалну, а другог – Орјент – као стагнантног, назадног, традиционалистичког, мисичног... Он произилази из некритички претпостављене суштинске дихотомије између Истока и Запада. Оријентализам је дискурс, Исток и Запад су идејни пројекти, границе Оријента мењају се кроз историју, али је појам Оријента као суштинске другости Европе – константан. М. Bakić-Heyden and Robert Heyden, *Orientalist Variations on the Theme "Balkans": Symbolic Geography in the Recent Yugoslav Cultural Politics*, *Slavic Review*, Vol. 51, No 1, Spring 1992, 1-2.

¹¹ М. Тодорова, *н. д.*, 15-44.

којем Исток, као подређен, самог себе сагледава. Идеја заостајања *друге Европе* развија се од 18. века. Овом питању, међутим, можемо да приђемо и са супротне, условно речено, објективне стране. Ако прихватимо параметре напретка и заосталости као реалне, онда питање *другости* Источне Европе / Балкана / Србије постаје питање њиховог стварног заостајања, а не само симболичке репрезентације и перцепције.

Србија (Балкан, Источна Европа) заиста није модерна земља по многим параметрима, а њени напори да се модернизује у последњих двеста година доживљавају осујећење, и то не само изван, већ – чак и првенствено – унутар самог тог друштва.¹²

Још од почетка 19. века, ослобођена Србија или бар део њених елита, види себе као део Европе. Велики неспоразум Србије и Европе састоји се у томе што она себе види у Европи, улаже велике напоре да се модернизује, али се ти њени напори показују као крхки и површни, а она сама остаје слаба, релативно заостала и неприхваћена од спољног света; њена, најчешће само привидна модернизацијска достигнућа изложена су сталном унутрашњем и спољном угрожавању.¹³ Србија је земља недовршене/неуспеле модернизације, а основну препреку истинском „модернизацијском прелому“ представља сама структура тог друштва, које се на почетку своје модерне историје састојало од само једног слоја – сељачког. По свом менталитету, разумевању политике, друштва и државе, националном програму, аспирацијама и достигнућима, српско друштво, укључујући и елите, већим делом своје историје остало је заробљеник таквог стања. Основна културна матрица – задругарски егалитаризам сиромашних сељака патријархалне свести – онемогућава суштински искорак у модерност, односно стварање социјално стратификованог друштва, са поделом власти, стабилним институцијама, владавином права... Проблем неуспеле модернизације, пре свега, јесте проблем српских елита. Оне, делом слабе и неукорењене у ширим социјалним слојевима, а још већим делом културно сасвим блиске народу из кога потичу и од кога не успевају да се суштински диференцирају, не успевају да спроведу модернизацијски пројекат. Фрустриране овим неуспехом, оне се располажују на прозападњаке и антизападњаке и међусобно конфронтирају, али ово подвајање нимало не доприноси успеху модернизацијског подухвата.¹⁴

Истраживачи који се баве овим проблемом, сврставају покушаје модернизације Србије у четири таласа, при чему сматрају да је сваки од њих

¹² Латинка Перовић, *Србија у модернизацијским процесима XIX и XX века*, Жене и деца, Хелсиншке свеске 23, Београд 2006, 7-32.

¹³ Видети и Дејвид Норис, *Балкански мит*, Геопоетика, Београд 2002.

¹⁴ Л. Перовић, *н. д.*

остао непотпун, а неуспех, по њиховом мишљењу, прети и последњем (четвртм) – савременом.¹⁵

У новијој историји Србије, иако привидно изгледа да нема стварне дилеме *Исток* или *Запад*,¹⁶ нема ни стварног, суштинског прелома за Европу, нити има уистину успешног напора да се земља модернизује. Питање европске, модерне Србије остаје стално отворено, проблематично питање, које може да се разложи на неколико суштинских дилема:

- Да ли је једино вестернизација, односно европеизација, модернизација?
- Ако јесте, да ли је српско друштво способно да се развија по западном обрасцу?
- Да ли су српске елите искрено и већински модернизаторске и да ли су оне способне да изведу модернизацију?

У постсоцијализму је питање да ли је Србија (односно да ли треба да буде) модерна европска земља, добило форму конкретне дилеме: Да ли Србија треба и може да се придружи Европској Унији.

Шта је Европска Унија?

Уједињење Европе, које је започето у другој половини 20. века, представља пројекат без историјског преседана. Европска Унија представља наднационалну творевину која данас обједињује двадесет пет земаља, а њене надлежности простиру се на области економије, индустријске производње, спољне политике и неке аспекте унутрашње политике, а пре свега – на социјална питања, грађанска и људска права.

Сматра се да је процес уједињавања отпочео француско-немачким споразумом, односно стварањем Заједнице за угаљ и челик, на основу тзв. *Шумановог плана*, изнесеног 1950. године.¹⁷ Идеја уједињене Европе, међутим, знатно је старија и веома комплексна по својим изворима и могућим

¹⁵ Ти таласи су: 1. период од осамдесетих година 19. века до балканских ратова 2. период између два светска рата, 3. период социјалистичке Југославије и 4. период савремене транзиције; Слободан Антонић, *Нација у струјама прошлости*, Београд 2003, 51-117.

¹⁶ На пример, Љиљана Баћевић, *Срби и Европа*, Јавно-мњењске претпоставке интегрисања Србије у европску заједницу, Центар за антиратну акцију, Београд 2001, 7.

¹⁷ Девог маја 1950. француски министар за спољне послове, Робер Шуман, изнео је план уједињења производње угља и челика Француске и Немачке; 18. априла 1952. шест земаља потписује уговор о Европској заједници за угаљ и челик; 1957. године у Риму се формира Европска економска заједница; она се даље развија у данашњу Европску Унију кроз низ сложених међудржавних споразума, од којих су најважнији потписани у Маастрихту (ступио на снагу 1993) и Шенгену (ступио на снагу 1995); до 2004. године број земаља-чланица Уније порастао је на 15; 1. маја 2004. њима се придружило још десет земаља, махом из Источне Европе. Најважније установе ЕУ су: Савет министара, Савет Европе, Европски парламент, Европска комисија и Суд правде. Паскал Фонтен, *Европска Унија у 10 лекција*, Канцеларија за службене публикације Европске заједнице, Луксембург 2001, 9-14, 57-63.

значењима.¹⁸ Сам процес настајања уније земаља са веома различитим историјским, политичким и културним традицијама одвија се кроз веома сложене, дуготрајне преговоре и кроз низ међународних договора којима се решавају одређена питања, али се такође стално отварају нова – о крајњим циљевима и смислу овог пројекта.

Током дуготрајног, још увек недовршеног и отвореног процеса изградње Европске Уније јављале су се бројне недоумице о томе шта би она заправо требало да буде.¹⁹ О Европи говоре интелектуалци и бирократе, али за обичне људе она представља збркану идеју, којој често недостаје довољно артикулисана симболика. Европска културна баштина није најбољи савезник развоју симболике европског заједништва, јер је она толико богата и разноврсна, па често и контрадикторна, да ауторима европског пројекта не олакшава посао. Осим на симболичком плану, процес изградње Уније наилази на бројне дилеме и проблеме и у сферама економије и политике, које није увек лако разрешити. И сама идеја уједињења није једнодушно прихваћена. Из више разлога, последњих деценија расте евроскептицизам у самој уједињеној Европи, нарочито међу младим људима, али се Унија ипак даље развија.²⁰

За саму Унију, развој који подразумева проширивање такође отвара бројна питања. Интеграција нових држава може се као кључно питање поставити и у смислу квантитета и у смислу квалитета, односно, географских граница и ступња интегрисаности.²¹ Са нестајањем хладноратовске биполарности света и Европе, питање интеграција отвара се и у случају источноевропских земаља, првенствено као питање њихове компатибилности, али – не мање значајно – и као питање цене њиховог прикључења.

И поред извесних дискусија *за* и *против*, Европски савет је 1993. године, на састанку у Копенхагену, донео одлуку да ће се у ЕУ примити све земље Централне и Источне Европе које то желе, ако испуне одређене

¹⁸ О комплексном развоју, изворима и значењима европске идеје и начинима замишљања Европе, видети нпр. Волфганг Шмале, *Историја европске идеје*, CLIO, Београд 2003.

¹⁹ Дилеме су бројне: Европа нација или наднационална творевина; заједница која првенствено гарантује мир и стабилност у региону или економска унија богатих и моћних земаља, основана у намери да својим грађанима обезбеди још веће економско благостање (па и на штету европске периферије); бирократска творевина нових политичких елита које пре свега воде рачуна о сопственим интересима; покушај великих европских земаља да искористе своје економске предности и уједињене поново парирају Сједињеним Америчким Државама, које су после Другог светског рата постале једина војна и политичка светска велесиља; филозофска идеја или сет економских прописа које треба прихватити; заједница земаља које оличавају „европске вредности“, и које у суштини имају исти културни код, утемељен на западном хришћанству и западном схватању демократије, или културни мозаик, простор сложене и богате културне разноврсности и комуникације... Видети, нпр. Ж. М. Доменак, *н. д.*; В. Шмале, *н. д.*

²⁰ Ж. М. Доменак, *н. д.*, 19-37.

²¹ Већ дуги низ година, на пример, питање пријема Турске изазива бројне расправе о природи саме Уније.

услове.²² Тако се испоставља да улазак у Европу значи, пре свега, формално поштовање одређеног сета стандарда и правила понашања, а питање *да ли*, претвара се у питање *када*.

Може се констатовати да стварање Европске Уније представља отворен процес; штавише, ЕУ је у исто време и процес и систем. Неки истраживачи придруживање Унији упоређују са усакањем у воз у покрету, што захтева велику вештину, припремљеност и брзину, која мора бити тиме већа што је веће почетно закашњење кандидата.²³ Србија и Црна Гора формално још увек нису тражиле учлањење у Европску Унију. Ипак се неки кораци, мада са видним закашњењем у односу на друге, већ примљене или потенцијалне кандидате, предузимају у том правцу.

Србија се креће врло споро, неодлучно заостајући и за оним земљама од којих је пре петнаестак година била у много бољој почетној позицији. Конкретни преговори, који једва да су одмакли, сада су (у фебруару 2006) поново у кризи.

Неодлучно приближавање Србије Европи: формални кораци и друштвени контекст

Мада идеолошки и економски није могла да буде члан Европске Уније, „друга Југославија“ се ипак умногоме разликовала од земаља иза „гвоздене завесе“, а њени грађани поносили су се тиме што је њихов животни стил у већој мери западњачки него у било којој другој социјалистичкој земљи. Тадашња Југославија се у извесној мери трудила да успостави партнерски однос са Европском економском заједницом. Трговински споразуми између тадашње ЕЕЗ и СФРЈ потписивани су још од 1970. године.²⁴

Крај комунизма гурнуо је Србију, која је донедавно била део управо те државе која се поносила тиме што је отворенија и напреднија од источноевропских земаља и што, бар споља гледано, није ни на Истоку ни на Западу, већ негде између, у потпуно политичко и социјално расуло, а између осталог и на само зачеље процеса европских интеграција.

Нераскидање са комунизмом, који силази са историјске позорнице и недемократски карактер режима који се устоличио на власти, али без способности решавања било ког суштинског проблема, доводе до тога да се Србија перципира као ауторитарна, аутистична, недемократска земља. Ратови

²² Копенхагенски критеријуми су: стабилност институција које гарантују демократију, владавина права, заштита људских права и поштовање и заштита маргинализованих група, постојање и функционисање тржишне економије, капацитет да се издржи тржишна конкуренција унутар ЕУ и поштовање свих осталих обавеза које намеће политичка, економска и монетарна унија. Марија Лукић, Слађана Јовановић, *Корак ближе или корак даље од Европе*, Глас разлике, Београд 2004, 8.

²³ Др Флоријан Бибер, *Европске интеграције и Србија*, www.digital.nbs.ac.yu/eu/florian%20srpski.pdf.

²⁴ Сајт Владине Канцеларије за придруживање Европској Унији, www.seio.sr.gov.yu.

који су вођени на територији некадашње Југославије додали су јој и тешку стигму агресора и главног кривца за крвави распад земље. Том распаду претходио је један слабаши покушај, начињен 1988. године, да се криза превазиђе отварањем могућности да Југославија уђе у ЕЕЗ, али је тај покушај пропао.²⁵ Од 1991. године Европска заједница почиње да спроводи према нашој земљи (Србији и Црној Гори) рестриктивне мере, а од 1992. уводи и санкције, које постепено почињу да се укидају од 1995. године, када је потписан мир у Дејтону. Сукоб Србије са светом, међутим, и даље траје и кулминира сукобом са НАТО пактом 1999. године, у коме су Србија и Црна Гора три месеца биле бомбардоване и разаране.

Године изолације и ратова оставиле су тешке последице на српско друштво. Време ратова на простору бивше Југославије представљало је за Србију специфичан облик транзиције. Друштво је истовремено, и у суштинској вези са тим процесом ратне транзиције, крајње осиромашено, криминализовано и разорено у многим аспектима.²⁶

Са променама до којих долази крајем 2000. године, ствара се могућност суштинске трансформације земље. Она се, такође, поново отвара према свету. Конкретно, у смислу формалних корака приближавања Србије Европској Унији, то значи отпочињање Процеса стабилизације и придруживања ЕУ, чији први јасан знак представља оснивање Заједничке консултативне радне групе за придруживање Европи, у јулу 2001. године. Од јула 2002. до јула 2003. води се са представницима Европске Уније Унапређени стални дијалог.²⁷ Реформска влада, на челу са Зораном Ђинђићем, која је дошла на власт после избора и промена 2000. године, наследила је огромне проблеме, али је као један од својих приоритета одредила модернизацију земље и пут ка Европској Унији.²⁸ Влада је у том правцу повлачила енергичне кораке, пре свега – у сфери економије.

Убиство реформски оријентисаног премијера, 12. марта 2003. године, представљало је велики шок за све европски оријентисане грађане и друштвене снаге. Србија је, ипак, убрзо потом примљена у Савет Европе; привремено је изгледало да трагични догађај ипак неће представљати прекид

²⁵ Лариса Ранковић, *Анализа: Штампа у Србији о европским интеграцијама током 2005. године*, www.digital.nbs.bg.ac.yu/eu.

²⁶ О деструктивним процесима који су захватили српско друштво деведесетих, и о њиховим различитим аспектима видети: Младен Лазић, *Систем и слом*, Филип Вишњић, Београд 1994; исти (ур.), *Разарање друштва*, Филип Вишњић, Београд 1994; исти (ур.) *Рачи ход: Србија у трансформацијским процесима*, Филип Вишњић, Београд 2000; Слободан Антонић, *Заробљена земља: Србија за владе Слободана Милошевића*, Откровење, Београд 2002; Силвано Болчић, Анђелка Милић (ур.) *Србија крајем миленијума: разарање друштва, промене и савремен живот*, Београд 2002, итд.

²⁷ www.seio.sr.gov.yu

²⁸ Прокламовани план ове владе био је да Србија до 2004. испуни услове за кандидатуру, а до 2010. године постане пуноправни члан ЕУ. Видети нпр. Зоран Ђинђић, *Пут Србије у Европу*, прир. Ж. Ивановић, Драслар Партнер, Београд 2005, посебно 52-54.

процеса европеизације. Непосредно после атентата на премијера спроведена је и опсежна акција обрачуна државе са организованим криминалом. До краја године, међутим, реформска влада запала је у проблеме и под притиском опозиције и јавности морала је да сиђе с власти.

Нова влада која је потом формирана, на челу са Војиславом Коштуницом, такође се, мада са извесном опрезношћу, изјаснила као присталица европског пута Србије. Учињени су одређени кораци у том правцу. На пример, 7. фебруара 2004. ступио је на снагу Уговор о европском партнерству са СЦГ.²⁹ Током 2004. године основане су две значајне Владине институције – Комисија за координирање процеса прилагођавања и Савет за европске интеграције Владе Републике Србије, као и Владаина канцеларија за придруживање Европи.³⁰ У октобру исте године Народна скупштина Републике Србије усвојила је Резолуцију о придруживању ЕУ, у којој је улазак у ЕУ одређен као највиши и неспорни приоритет државе. У априлу 2005. године СЦГ је добила Студију о изводљивости, у јулу је објављена Владаина Национална стратегија Србије за приступање Србије и Црне Горе Европској Унији, а у октобру исте године отпочели су Преговори о стабилизацији и придруживању.³¹ Њима је, међутим, управо ових дана (фебруар 2006) запретила суспензија.³²

И поред неких врло конкретних помака, чини се да пут Србије ка Европи поново, после краткотрајне наде, карактеришу спорост, неодлучност и бројни застоји. Снаге претходног поретка, за које се претпоставља да стоје иза убиства реформског премијера, у позадини су још увек јаке. Посебно, питање одговорности за ратне злочине почињене током ратова у бившој Југославији виси у ваздуху и веома оптерећује јавни простор Србије. Приметно је одсуство суштинске и званичне осуде злочина који су чињени у име нације, као и суштинског раскида са политиком бившег, недемократског режима и на његовим носиоцима.

Изгледа да проевропска оријентација данас добија, пре свега, вербалну подршку политичких елита, а коментаторима ситуације се чини да се европски пут Србије своди на механичко усвајање закона, без правог разумевања њихове суштине. Проевропска Србија, која данас заступа тезу да европске интеграције за Србију немају алтернативу – не као идеално, али као једино могуће решење, оличена је у неколико малих странака, попут Г17+ и СПО-а, и у неким невладиним организацијама, у неколико малих и у суштини

²⁹ Овим уговором регулишу се сви односи СЦГ и ЕУ до потписивања Споразума о стабилизацији и придруживању. Видети: www.seio.sr.gov.yu.

³⁰ [www.seio.sr.gov.yu]. Због компликованих односа унутар Србије и Црне Горе, који коче процесе заједничке интеграције, за ове две државе установљен је принцип „два колосека“, односно – свака од двеју држава иде ка Унији сопственим ритмом.

³¹ Исто.

³² Разлог због кога је до овога дошло јесте недовољна сарадња Србије са Хашким трибуналом. Осим тога, европски партнери виде корупцију на свим нивоима и нереформисано судство као највеће препреке приближавању Србије Европи.

маргиналних (мада обављају посао од суштинског значаја) Владиных институција и у једном броју интелектуалаца.

Недовољна одлучност елита и неразрешена оптерећења прошлости одражавају се и на јавне дискурсе о Европи.

Србија у Европи? Јавни дискурси

Дубока криза, која је током осамдесетих година прошлог века захватила наше друштво, имала је бројне аспекте, а питање идентитета свакако је једно од њих. Када је постало јасно да претходна, мултинационална држава неће моћи да опстане, у Србији се (као и у осталим државама / друштвима некадашње Југославије) између осталог, наметнуло и питање *ко смо ми*, да би се на тој спознаји сопственог (редефинисаног) идентитета формулисао и нови пројекат за будућност. Режим који је почетком деведесетих година дошао на власт, залагао се, на речима, у извесној мери, за европске интеграције, али је на делима био изразито изолационистички у односу на спољни свет, а поготово у односу на Запад. Једна од битних карактеристика унутрашње политике био је популистички национализам,³³ који је надахнуо бујање идентитетских дискурса у том стилу, посебно у медијима крајем осамдесетих и почетком деведесетих година. О Србима је (поново) почело да се говори као о наследницима византијске духовности, чуварима аутентичних европских вредности (за разлику од Европе – материјалистичке или посустале, која их се одрекла), браниоцима (незахвалне) Европе од ислама, о народу са ратничким и ослободилачким традицијама, поносним, здравим и виталним Балканцима, меким словенским душама, „небеском народу“ који се добровољно жртвује и одриче овог света, опредељујући се за духовне и хришћанске вредности – за царство небеско.

Многе замисли о Србима, које су у том периоду обновили, створили или редефинисали политичари – популисти који су били на власти и интелектуалци који су себи ставили у задатак национално освешћивање народа, биле су у функцији националне мобилизације, за којом су следили распад Југославије и рат.³⁴ Наводни српски национални идентитет, који је тада јавно и званично формулисан, био је по мери тадашњег изолационизма режима: он оштро супротставља *нас* и *друге*, посебно Србе и Запад, инсистира на стереотипу о Србима као сталним жртвама других и свој врхунац

³³ Видети нпр. М. Лазић, *Рачји ход...*; С. Антонић, *Заробљена земља...*

³⁴ Дубока криза у којој се српско друштво налазило деведесетих година, довела је до тога да један број интелектуалаца који се није поистовећивао са званичном политиком нити са званично промовисаним дискурсима о идентитету, почне да критички преиспитује митове о „небеском народу“ - који, у њиховим тумачењима, занемарује вредности овоземаљског живота, па и сам живот као вредност, који је ауторитаран и стално у потрази за вођом, без унутрашње дисциплине, који више воли да ратује него да ради, који мазохистички слави сопствене поразе, који никад није до краја христјанизован и има циклично, а не линеарно осећање времена, опседнут традицијом и прошлошћу, али коју у ствари не познаје и не негује, народ кратког памћења и неразвијене моралности.

доживљава у миту о Србима као најстаријем цивилизованом народу на свету, творцу целокупне цивилизације „старог света“, познатом као „Срби, народ најстарији“.³⁵

После година изолације, сиромаштва и рата, у промењеним политичким условима, земља се отвара, а европске интеграције постају реална, мада дугорочна могућност. Та промењена ситуација поново намеће потребу да се нађе одговор на нека питање: *ко смо ми и какав нам је идентитет потребан за ново време, у ком правцу се крећемо, да ли је модерна, европска Србија наш циљ.*

Политичари на власти постигли су консензус у вези са тим да је улазак у Европу нужан; водеће странке коалиције која је тада дошла на власт³⁶ декларисале су европску Србију као свој циљ. У свом говору на Десетом конгресу Демократске странке, на пример, тадашњи премијер Србије и председник ДС-а, Зоран Ђинђић, рекао је, између осталог:

И ми предлагемо једну националну визију, један колективни задатак – испунити услове да до 2004. године постанемо званично кандидат за Европску заједницу. То можемо, то је тешко, то подразумева велике промене у институцијама, у нашем менталитету, у нашим навикама, у нашем приступу проблемима, али имамо јасан циљ, имамо сан који можемо да сањамо (...). Позивам вас да заједно са нама – демократама, учествујете у остварењу тог сна.³⁷

У том периоду, међутим, не постоји општи политички консензус о „европској Србији“. Чују се различити гласови. Политичари који се декларишу као десничари и конзервативци, поред тога што оптужују странке на власти да распродају земљу и делују под утицајем и за рачун страних, нама непријатељских сила, сматрају да нам прети и опасност од губљења идентитета у европским интеграцијама и указују на то да Европа – наводно – тражи да се „одрекнемо себе“ како бисмо испунили њене услове формалног пријема у ЕУ. *Ми смо већ у Европи*, односно, *ми смо увек били Европа*, само је питање како се она односи према нама и да ли нас уважава као Европљане, такве какви смо. Уместо да призна да смо одувек њен део, Европа нас одбацује због сопствених тренутних (политичких) интереса.³⁸

Одговор на дилему која је у једном тренутку постала актуелна у јавном говору да улазак у Европу значи обезличавање, губљење идентитета, најсажетије је изражен на овај начин:

³⁵ О „идејном систему Срби, народ најстарији“, видети: Ивица Тодоровић, *Митска истина Срба*, Звоник, Београд 2005.

³⁶ Коалиција ДОС, која је преузела власт после коначног пада Милошевићевог режима у децембру 2000, представљала је широку коалицију, сачињену од 18 странака.

³⁷ Десети конгрес ДС-а одржан је 5 и 6. октобра 2001. у Сава центру. З. Ђинђић, *н. д.*, 53.

³⁸ Један од оваквих примера је, рецимо, интервју са академиком Дејаном Медаковићем, у емисији *Европа и Срби*, октобар 2002, РТС 2.

...Један од највећих извора фрустарција код свих балканских народа, а код српског посебно, јесте то што им се намеће погрешна идеја да прихватање либералних, европских и западних начела значи одрицање од свог националног идентитета и свог национализма.³⁹

Постепено, у јавном говору почиње да се формулише идеја да у Европу и можемо да будемо примљени само „као Срби“, са јасно дефинисаним културним и националним идентитетом. Неки политичари то јасно изражавају. На пример, у јулу 2002. године, у време предизборне председничке кампање, Народна демократска странка пласирала је плакат са ликом свог (младог и образованог) председника и паролом „И Србин и Европљанин“. Војислав Коштуница, у то време председник Југославије, објаснио је у једном интервјуу управо на тему односа српског и европског идентитета, да „у Европу можемо само усправљени, као народ са именом и презименом“. Штавише, ми можемо да дамо свој допринос „заједничкој европској кући“ управо тако што се „нећемо одрећи себе и свог идентитета – иначе ћемо постати безлична маса која ће се изгубити међу многим другим народима и културама“.⁴⁰

Током 2003. и 2004. године, чини се као да говор о нашем идентитету уопште, па и о нашем евентуално европском идентитету привремено бива потиснут из јавне сфере. Међутим, управо је то време када се на нивоу читавог друштва постиже консензус (бар на речима) о томе да је европски пут наш једини могући избор.⁴¹ Сви политички актери декларишу се од тада проевропски, док сам разговор о том процесу и његова елаборација као да привремено замиру.

Јавни говор о Србији у Европи поново оживљава током 2005. године, вероватно највише захваљујући одлуци ЕУ да се преговори са Србијом наставе и, по могућству убрзају. Реакције у штампи на добијање Студије о изводљивости, у априлу 2005. године, биле су махом еуфоричне.⁴² Неки коментатори, међутим, примећују данас да се Европа у медијима и јавности често спомиње, али да и даље нема суштинске елаборације токова и процеса интеграције, која би ове процесе појаснила и приближила грађанима.⁴³ Зато

³⁹ Миша Ђурковић, *Национални идентитет и либерална демократија*, предговор у: Јаел Тамир, *Либерални национализам*, Филип Вишњић, Београд 2002, 15.

⁴⁰ *Црно-бело*, В-92, јули 2002.

⁴¹ Преломни тренутак у овом погледу представља управо трагична смрт премијера Ђинђића, а можда на то највише утиче чињеница да се на његовом испраћају спонтано окупило више стотина хиљада грађана.

⁴² *Европо, стижемо*, Блиц, 11. 10. 2005; *СЦГ једном ногом у ЕУ*, Данас, 04. 10. 2005, *Велики дан*, Данас, Викенд издање, 08. 10. 2005, *У Европи смо свој на своме*, Вечерње новости, 11.10. 2005, итд (www.digital.nbs.bg.ac.yu).

⁴³ В. Ђургуз Казимир, *Како видимо Европу*, Европски форум, месечник за европске интеграције, бр 01, јануар 2005 (додатак недељника Време, 27. јануар 2005); Љубиша Секулић, *Подрица без садржине*, Хелсиншка повеља, јануар-фебруар 2005, 36-37.

страхови и непријатељство опстају упоредо са еуфоријом и рационалним ставовима. Тако се у нашој јавности може чути, на пример, да Србија не треба да иде у Европу, јер „не треба ићи тамо где те нико не чека и нико не воли...“,⁴⁴ упоредо са тим да је „за Србију и Црну Гору улазак у ЕУ сигурно једина алтернатива“.⁴⁵ Као израз званичног дискурса, може се узети недавна изјава председника владе, дата поводом наставка преговора Србије са ЕУ: „Европа треба Србији, али и Србија треба Европи“.⁴⁶

У типологији дискурса о Србији, Балкану и Европи лако се уочавају основни обрасци *или /или*, односно *и/и*:

1. *Европа нам није потребна* (она нас одбацује, иако ми већ јесмо – и одувек смо били Европа, такви какви смо – различити, али не нижи);
2. *Европа нам је неопходна* (европеизација је једини пут у модерност, или чак: ми не можемо другачије да достигнемо модерност, осим да нам је неко споља наметне кроз одређене услове);
3. *Нама је потребна Европа, али и ми смо њој потребни* (Европа је „Европа нација“, у коју треба да уђемо само „усправљени“, са сопственим, јасно дефинисаним националним идентитетом...).

Поред поларизација за Европу и *против* ње и варијанте *и* Србија *и* Европа, која настоји да их помири, занимљиво је запазити и неке алтернативне дискурсе који превазилазе ову дилему, попут оног да је дилема *Исток – Запад* заправо лажна и да смо ми, оптерећени сопственим проблемима, пропустили да приметимо да свет више није биполаран, те да и сам Исток већ одавно „иде на Запад“, без дилеме.⁴⁷ Занимљиви су и примери који сведоче о разумевању нашег простора као лиминалне зоне, која није Исток или Запад, већ гранична зона, схваћена као простор интензивне комуникације:

Ми смо између. Ми отварамо исток Европи, а њу исток фасцинира. Некад је то био пут свиле, сад је пут нафте, свеједно... Ако се сасвим позападњачимо, постаћемо безлични.⁴⁸

Може се чути и то да је Европа за нас нешто недостижно, да никада нећемо успети да испунимо њене услове, као и да је сама Европа у великим проблемима и да ће се, док ми до ње стигнемо, сама распасти.⁴⁹ Значајно је,

⁴⁴ Књижевник Брана Црнчевић, *Клопка*, БК ТВ, фебруар 2006.

⁴⁵ Љубиша Секулић, *н. д.* 37.

⁴⁶ Изјава је дата 28. фебруара 2006. године (www.seio.sr.gov.yu).

⁴⁷ Један пример за то представља разговор у емисији *Кључ*, посвећен односима Србије и Русије, фебруар 2006, РТС 1.

⁴⁸ Интервју са Милом Алечковић-Николић, клиничким психологом, подпредседником Заједнице Срба Француске, *Јутарњи програм* Студија Б, јануар 2003.

⁴⁹ У време када су Француска и Холандија на референдумима одбиле европски устав, у Београду се причао виц о томе да ће Србију примити у ЕУ када се она буде распала.

такође, да неки јавни интелектуалци наглашавају како се морамо ослободити осећања да нас у Европу неко споља гура или приморава да у њу уђемо пошто-пото: модернизацију друштва морамо схватити као сопствени интерес који треба да изведемо због нас самих.⁵⁰

Осим јавних дискурса, следеће питање, које из другог аспекта осветљава проблем европске Србије, шта о томе мисли већина грађана, односно – шта нам о том проблему говоре испитивања јавног мњења.

Проевропско јавно мњење између жеља и стварности

У целом овом периоду, од почетка 2000. године, али и пре тога, јавно мњење у Србији декларише се изразито проевропски.⁵¹ Упркос свим тегобама кроз које је становништво пролазило и трагедијама које су се дешавале, нарочито током деведесетих година, које су на све начине веома исцрпили грађане Србије, упркос свим недоумицама у главама људи, јавно мњење се последњих неколико година систематски и стабилно декларише проевропски, у смислу своје жеље да се придружи Европи. Међутим, истраживачи запажају одређени несклад између рационалног и емотивног става грађана: упоредо са рационално мотивисаном жељом да се придружи Европи, испитаници осећају и емотивни отпор према Европи / Западу – непријатељство, неповерење и страх, који се зачео у периоду изолације земље и нарочито био потенциран после бомбардовања од стране НАТО пакта. Током времена (истраживање је објављено 2001. године) истраживачи примећују да се раскорак између емотивног и рационалног не разрешава; грађани су у процепу између осећања неповерења, па и непријатељства и сазнања да своје интересе и циљеве могу најбоље остварити само повезујући се са западним државама, нацијама и организацијама.⁵²

⁵⁰ На пример, проф. Војин Димитријевић, директор Београдског центра за људска права, *Процес ТВ*, Б92, фебруар 2006.

⁵¹ Проевропско одређивање грађана одиграло је одређену улогу и у смени бившег режима. Крајем 1999. и почетком 2000. забележено је да је незадовољство грађана било у великој мери економско, али је велики број грађана био незадовољан и међународним положајем земље. Тако је чак више од 90% грађана сматрало да је реинтеграција Србије у Европу приоритетан циљ, а 99% да је укидање санкција питање опстанка државе и народа.. Претходно, током деведесетих година, ставови становништва описују круг: почетком и крајем деведесетих, 50% становништва сматра да је Европа стратешки интерес Србије, док средину деведесетих карактеришу ситуационо изазвана ксенофобија и етничке мржње. Љ. Баћевић, *н. д.*, 13-19. Треба напоменути, такође, да је јавно мњење „друге Југославије“ карактерисала изразито ниска ксенофобија и изразито мало присуство етничких нетрпељивости. М. Лазић, С. Цвејић, *Промене друштвене структуре у Србији: Случај блокиране пост-социјалистичке трансформације*, у: А. Милић, *прир. Друштвена трансформација и стратегије друштвених група*, Београд 2004, 59-60.

⁵² Истраживачи констатују да притисци споља којима је земља била изложена јесу ефикасни, али и да изазивају противречан, односно негативан дугорочан ефекат; Љ. Баћевић, *н. д.*, 8-9.

Од јуна 2002. године у Србији се квартално проверава (про)европско расположење јавног мњења помоћу прилагођеног упитника који се примењује и у земљама Европске Уније.⁵³ И та истраживања потврђују да већ неколико година број грађана Србије који би у том тренутку гласали на референдуму за улазак у ЕУ износи стабилних 70%, уз 10-15% против и 10-15% неодлучних. Подршка европским интеграцијама врло је широка и углавном је равномерно распоређена, с обзиром на параметре као што су године, образовање, пол и место живљења. Дакле, прикључивање ЕУ за већину грађана нема алтернативу. Разлика се, међутим, уочава између жеља и стварности, односно – перципиране и прижељкиване брзине (сви прижељкују брже интеграције). Осим тога, у складу са напред реченим расцепом између емотивног и рационалног у свести грађана, неповерење у европске институције, у односу на друге земље региона, највеће је у Србији (веће је једино у Пољској).⁵⁴

И поред тог неповерења, европска идеја игра веома позитивну улогу у систему веровања грађана Србије. Прве асоцијације грађана на ЕУ у великој су мери позитивне – квалитетнији живот, бољи стандард, могућност путовања... Негативне асоцијације има мање од 5% испитаника. Оне су недоминантне, али постојане – неповерење, ултиматуми Европе, неправедна политика и превисоки захтеви.⁵⁵

Два питања добро илуструју тренд позитивног доживљавања Европе: процена опште користи и процена личне користи од приступања ЕУ. Ове две процене су у очекивано тесној вези – они који очекују личну корист, очекују и корист на општем плану. Старији и мање образовани бивају песимистичнији у односу на оба питања. Такође, карактеристично је да се корист за државу (општи план) увек чини већом него корист на личном плану: изванредан број становника Србије свестан је да неће бити добитник, али се нада општем побољшању у друштву. У вези са овим је и асоцијативна повезаност европских интеграција и добити за младе генерације – 60% испитаника, на питање *шта за вас лично значи Европа*, одговара: *перспектива младим људима*. На личном плану, ту су, мада знатно мање, и могућност путовања и запошљавања. За 3% испитаника Европа представља претњу, нарочито у вези са губљењем националног идентитета.⁵⁶

Проширење ЕУ доживљава се као искључиво позитивно (раст утицаја Европе у свету, мир и стабилност у Европи); две трећине грађана сматра да је природно да наша земља буде чланица и да имамо много тога да понудимо ЕУ. С друге стране, варира процена доприноса политичког руководства прикључењу (између 35 и 60%). Очекивања грађана од учлањења конкретна

⁵³ Истраживања на основу прилагођеног упитника *Евробарометар* спроводи Strategic Marketing.

⁵⁴ Ирис Жежељ, *За безболну интеграцију*, Европски форум, 01. јануар 2005. (www.becei.org/EF0105/Iris_istrazivanje.htm)

⁵⁵ Исто.

⁵⁶ Исто.

су и једномерна: олакшавање свакодневног живота, решавање проблема незапослености, пораст стандарда. С друге стране, нема великог интереса за активно учешће у политичком животу Уније. Најмлађи део популације (од 15 до 29 година) нада се највећој користи за себе и има најмање страхова, нарочито у погледу губљења идентитета.⁵⁷

И поред снажне подршке, присутни су и страхови. На општем плану највише се страхује од цене уласка и од губитка националног идентитета, односно језика. То је карактеристично за мале земље и мале језике.⁵⁸ За грађане Србије карактеристична су два извора страхова: губљење личне перспективе (пад стандарда, сиромашење државе, губитак посла), а на општем плану – страх од губљења културног идентитета (језик, национална култура). Ако се, међутим, културна интеграција посматра као двосмерна, онда се укључивање мале словенске културе у европску баштину доживљава као нешто позитивно.⁵⁹

Испитаници виде власнике капитала /директоре приватних фирми, крупне бизнисмене, затим стручњаке, оне који говоре стране језике, младе људе и политичку елиту као потенцијалне добитнике. Пензионери се систематски опажају као губитници. Млађи, образованији, урбани испитаници опажају сами себе као добитнике. Сами себе на дно стављају пензионери и домаћице, односно, стари људи и нискообразовани. Оптимисти су најбројнији у Београду, затим у Војводини, па у централној Србији. Разлике су израженије на нивоу опажања личне користи, а на нивоу опште користи оне се нивелишу.⁶⁰

Оправдано је, међутим, поставити питање о томе на основу којих информација релативно необавештени испитаник одлучује о свом избору, с обзиром на то да већина испитаника себе карактерише као изразито лоше информисане, а имајући у виду и то да европске теме остају у нашој јавности, посебно медијима, углавном на нивоу апстрактних позива на уједињење, бољи стандард и укидање виза, док се у исто време занемарују дубље анализе европске ситуације и озбиљни планови о прикључењу.⁶¹

Истраживачи, осим тога, примећују да се подршка прикључењу у великој мери поклапа са реформском оријентацијом грађана. Ипак, постоји чак 20-25% оних који сматрају да реформе нису нужан први корак на путу ка ЕУ; они подржавају прикључење само декларативно. То је подршка безболном прикључивању, заснована на нереалним очекивањима или на недостатку информација. Ставови једног броја грађана карактеришу нереални

⁵⁷ Исто.

⁵⁸ Велике земље страхују од премештања посла у „јефтиније“ земље и од превеликих улагања у нове чланице (цена интеграције нових и сиромашнијих).

⁵⁹ И. Жежељ, *н. д.*

⁶⁰ Исто.

⁶¹ Исто.

циљеви и недовољно разумевање суштине прикључења. Грађани рационално разумеју да пут до Европе мора бити дуг, али нису потпуно свесни опсежности реформи које томе претходе и прижељкују да то буде сутра, при чему се такође показују неспремни да плате цену транзиције.⁶² У исто време, грађани имају противречна осећања према Западу и не верују ни у његове добре намере нити у његове институције.⁶³

Иако на први поглед здушно подржава европеизацију, може се рећи и то да је јавност збуњена, да је транзиционо стрпљење потрошено, а очекивања грађана велика и, вероватно, нереална. „Најмање је популарно тражити од њих да се одричу и уздржавају ради боље будућности – ипак ниједна идеја није тако широко подржана и неоспоравана у јавности као прикључење Европској Унији“.⁶⁴

Аналитичари закључују да идеја Европске Уније у систему веровања грађана Србије има значајну позитивну улогу – из мерења у мерење, она је једини значајан генератор оптимизма. Оптимизам је можда претеран: 40% испитаника сматра да ћемо постати чланица Европске Уније до 2010, а 39% би желело да то постанемо одмах. Чини се да ова нереална жеља за Европом *сада и овде*, која би наводно решила све наше проблеме, представља компензацију за једну тегобну свакодневицу, која за већину представља сиромаштво, неизвесност, стресове и страхове који трају већ сувише дуго, као и погрешну перцепцију да је могуће поново живети онако безбрижно и заштићено као што се живело седамдесетих година у другој Југославији, и да живот у Европи значи управо то.⁶⁵ С једне стране, ово отвара пут одређеној демагогији: „Политичка пракса последњих година, од времена 'демократске револуције' 2000. године, појмом Европска Унија почиње да се користи са сличним намерама као што се користила другим митологемама XX века (мит о братству и јединству, мит о Великој Србији или светској завери против Срба)“.⁶⁶ С друге стране, међутим, улазак у Европу јесте једини артикулисани циљ државе у будућности. У тегобној свакодневици и исцрпљујућој транзицији, прикључење Европи представља реалан, дефинисан циљ, који даје конкретну, чврсту упоришну тачку у времену које долази и неку оријентацију, мада далеку: конкретан циљ, конкретан временски тренутак и чин пријема који значи испуњење тог циља.

⁶² Љ. Баћевић, *н. д.*

⁶³ И. Жежељ, *н. д.*

⁶⁴ Исто.

⁶⁵ Иако се ограђује од оваквог закључка, још једно истраживање такође указује на то да друга Југославија из седамдесетих година прошлог века представља референтан оквир у размишљању грађана о добром, квалитетном животу. З. Голубовић, И. Спасић, Ђ. Павићевић, *Политика и свакодневни живот, Србија 1999-2002*, Београд 2003, 99-101.

⁶⁶ Марија Лукић, С. Јовановић, *н. д.*, 5.

Међутим, стварност данашњег друштва у Србији – стварност једног *разореног друштва*,⁶⁷ масовно осиромашеног и дезоријентисаног, отвара питање о томе колико је европски пројекат за Србију реално достижан, независно од питања да ли га грађани прижељкују, а елите манипулишу њиме.

Под темељним разарањем друштва, до којег долази у Србији током деведесетих, подразумева се темељна разореност његових институција – државних, привредних, културних – па тиме и друштва самог. То значи да су људи у Србији масовно живели свој свакодневни живот мимо правила и норми званичног, институционалног друштва и насупрот њима. Тај живот је био, заправо, стратегија преживљавања у тегобној свакодневици коју је производила власт, која је – међутим – и сама доприносила даљем разарању друштва. У реалности су настајале „параинституције“ у којима се концентрирала значајна друштвена моћ, али без легитимности и без контроле. Преживљавање је исцрпљивало грађане у сваком погледу, а прошлост је изгледала много боља и од садашњости и од будућности. Резултат су били масовна апатија и „слабо друштво“. Стога се друштвена нормалност у Србији тешко и споро успоставља, и поред промена на врху власти, а унутрашњи замајац друштвене обнове тешко се проналази.⁶⁸

Корак ближе Европи или корак даље од ње?

На основу свега што је до сада речено, примећује се да пут Србије ка Европи карактеришу противречности на многим нивоима – од имагинарног до реалног.

Вероватно је због тог несклада жеља и стварности, онога што се говори и онога што се чини, однос Србије и Европе у јавним дискурсима и јавном мњењу комплексан и у великој мери амбивалентан: од тога да смо ми већ у Европи, такви какви смо, и да представљамо саму суштину европејства, или да већ сутра треба у њу да будемо примљени, чиме бисмо одмах решили све проблеме, преко великих сумњи у вези са тим да ли су нама европски стандарди уопште достижни, до одбацивања Запада и Европе као нечега што нам је суштински страно и непријатељско. Јавно мњење изражава здушну подршку европској Србији, али у исто време манифестује расцепљеност емотивног и рационалног доживљаја Европе, збуњеност и необавештеност у погледу тога шта европске интеграције стварно значе, па и једну површну жељу за Европом *што пре*, али без стварне воље да се плати цена тог подухвата.

⁶⁷ Социолози који се баве српским друштвом од деведесетих година прошлог века, између осталог, карактеришу га као *разорено*. Видети нпр. Силвано Болчић, *Социологија и југословенска свакодневица почетком деведесетих*, Социолошки преглед, бр. 1-4, Београд год?, 27-37; Младен Лазић (прир.), *Разарање друштва*, Филип Вишњић, Београд 1994; С. Болчић, А. Милић, *Србија крајем миленијума...* Београд 2002.

⁶⁸ С. Болчић, А. Милић, *Србија на крају миленијума: какво је то друштво*, у: С. Болчић, А. Милић (прир.) *Србија крајем миленијума...*, 10-11.

Друштво и друштвене елите деле се вештачки на еврофиле и еврофобе, при чему се може претпоставити да и једни и други Европу недовољно познају. За то време остају отворена озбиљна питања, попут оног, рецимо, да је српско друштво не само осиромашено и дезоријентисано, већ да је то друштво без јасних правила игре, без појма о јавном добру, без довољно транспарентности, корумпирано и непотистичко, у којем мале, међусобно повезане групе бескрајно црпу ресурсе земље, без икакве одговорности према грађанима. Због тога су токови транзиције успорени и кривудасти, а проевропски пут се нити здушно спроводи нити му се ствара озбиљна алтернатива, о европеизацији се веома ретко говори као о искораку у модерност који је битан због нас самих, не ради се ни на каквој озбиљној интериоризацији европских вредности и стандарда због самог нашег друштва, већ се Европа употребљава на једном површном, популистичком нивоу – било *за*, било *против*. Стрпљење грађана се црпе, ресурси друштва се црпу и опасност од још једног слома модернизацијских напора у српској историји виси у ваздуху.

С друге стране, истрошеност старих образаца, укључујући и антиевропске и националистичке дискурсе, отрежњење грађана и њихова жеља за нормалним животом, успостављањем елементарног реда и стварањем перспективе за себе и своју децу, уз реално присуство европске стране у нашем политичком и свакодневном животу у мери много већој него икад раније, као и чињеница да преговори са ЕУ, за сада, некако, ипак теку, оставља извесну могућност да се модернизацијски прелом у српском друштву овога пута можда ипак оствари.

Младена Прелич

Стъпка на приближаване към Европа или стъпка на отдалечаване от нея: Сърбия в търсене на европейска идентичност в началото на XXI век

След най-дълбоката криза в своята история, през която Сърбия премина през последното десетилетие на XX век, днес пред нея се открива реалната перспектива за европейска интеграция. Всички официални инстанции и актьори на политическата сцена открито декларираат себе си като привърженици на европеизацията на Сърбия, а вече се правят и първите конкретни стъпки в тази посока.

Ключови думи:

обществени промени,
европейска интеграция,
представи за себе си и
другите, Сърбия,
Европа

На друго равнище, обаче, обществената действителност в днешна Сърбия – реалностите на едно масово обедняло, *разорено общество*, в което липсват ясни правила на обществената игра, поставят въпроса доколко европейският проект за Сърбия е реално достижим. Вероятно от това несъответствие между желаното и действителността, отношенията между Сърбия и Европа в публичния дискурс изглеждат комплексни и в значителна степен амбивалентни: от това, че ние сме вече в Европа такива каквито сме и представляваме самата същност на европейското, покрай големите съмнения дали европейските стандарти са въобще достижими за нас, та чак до отхвърлянето на Запада и Европа като нещо чуждо и враждебно за нас. В своя доклад ще се опитам да сумирам представите за Сърбия като част от Европа, успоредно с реалния обществен контекст, в който те се създават или оживяват – ежедневието на едно общество, което учените днес характеризират като *разорено, аномично и посттравматично*.

Mladena Prelić

A Step Forward or a Step Backward En Route for Europe: Serbia in Searching for the European Identity in the Beginning of 21st Century

A dilemma: can Serbia become or should it become one of the European states (developed democratic state based on Western model) has revived with the contemporary crisis, brought by the end of communism and the disintegration of the former Yugoslavia in the 1980's and 1990's. In Serbia, the crisis has opened up several issues, one of which is the question of re-definition of a national identity and future direction of the state development. The dilemma is not new. Therefore, this paper firstly discusses the dilemma's foundations, and then its forms in the contemporary Serbian society. More precisely, the dilemma is: should Serbia become a part of the European union, and if so, how and when? The paper summarizes the various images on the state of Serbia appearing in European public discourses and public in general, comparing them with the actual society's context, which have made or revived the images – i.e. the everyday life of the society characterized by sociologists as destroyed, anemic and post-traumatic.

Key words:

Europe, European Union, Serbia, identity, modernization, symbolic geography, social changes

After the harshest crisis in its history, in the last decade of the 20th century, Serbia is facing today a real perspective of European integrations. All officials and politicians declare publicly their objectives to transform Serbia into a more European state, and some steps are taken toward that end. The actual integration however, is saturated with confusion: the politicians as well as the majority of the population declare strong inclination toward European directions, and on the other hand, there is a strong presence of anti-European discourses, indecisiveness of the political elite, and slow pace of the process itself and the accompanying fear of the unknown consequences of the same.

The reality of the contemporary Serbian society – the reality of one destroyed, impoverished society (the society whose institutions are destroyed), that has no clear rules of social game, poses the question: is the European project really attainable by Serbia? Wasted, impoverished state, destroyed institutions, tired and stressed populations – indicate the opposite. Nonetheless, the fact that all models from the former regime are long exhausted (including nationalism and anti-Western

attitudes), and that the population appears awakened, wishing for a normal life for themselves and their children, in a situation where Europe appears to function as the only generator of optimism and as a final aim, the possibility remains open.

It is probably because of this disharmony of reality and yearning that the relationship between Serbia and Europe remains largely contradictory. This is especially evident in public discourses: from the attitude that we are already in Europe, the way we are, representing the essence of being European, or the attitude that we should be integrated tomorrow, which would in turn solve all our problems and doubts about attainable European standards, to the attitude of hostility toward the West and Europe.

ПРИНЦИПИ ЛИБЕРАЛИЗМА И КОМУНИТАРИЗМА У ОРГАНИЗАЦИЈИ МУЛТИЕТНИЧКИХ ПОСТСОЦИЈАЛИСТИЧКИХ ДРУШТАВА*

Последња „велика“ транзиција, која је почетком девете деценије XX века понуђена државама у југоисточној Европи, заснована је на отклањању квази-комунитарног наслеђа и ревитализацији либералне традиције и принципа као основе друштвене организације. Ова напетост нарочито је изражена у вези са природом мултикултуралности држава у региону које су, усвајајући међународне стандарде заштите националних мањина, установиле модел сегрегативног мултикултурализма. Истовремено, развијене либералне државе, односно државе старе демократије, кориговале су традиционални либерални приступ о неутралности државе у јавној сфери. У том смислу, актуелизовано је питање да ли је мултикултуралност иманентан принцип за организацију мултикултурних друштава у ЈИЕ или је то јеретичка конструкција која је приспела из искуства западног, превасходно канадског друштва.

Расправе у оквиру либералног дискурса

Почетак последње „велике“ транзиције у постсоцијалистичким европским државама подразумевао је, између осталог, и редеофинисање сопственог социјално-политичког хабитуса. Логичан одговор на питање о томе како преуредити унутрашњи економски, политички и друштвени систем

Кључне речи

мултикултурализам,
етницитет, етно-културна
права, самоуправа

* Рад је настао током истраживања на пројекту Института за филозофију и друштвену теорију *Регионални и европски аспекти интегративних процеса у Србији: цивилизацијске претпоставке, стварност и изгледи за будућност*, који финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

понуђен је са запада континента, од држава такозване старе, стабилне демократије. Решене да реформишу руиниране институције, ревитализују демократске вредности и начела, оснаже економске ресурсе и обезбеде легитимитет и стабилност политичке власти постсоцијалистичке државе, од којих су неке по први пут стекле прерогативе државности, настојале су да схвате темељне принципе и идеале на којима се заснива западна демократија. Често разумевање либералне, западне демократије није значило и аутоматско преузимање њених вредности и принципа у државно и друштвено уређење новонасталих држава. Различита историјска искуства, традиција, економски услови и други чиниоци били су често препрека преузимању неких од вредности либералне демократије. И док је у неким областима било лако препознати универзалне принципе, као што су владавина права, поштовање људских права, слободно тржиште и слично, у појединим случајевима настао је галиматијас идеја и решења. Наиме, када је од либералне државе затражен одговор на питања у вези са етно-културном различитошћу наишло се на мноштво идеја, широк спектар процедура, конкретних мера и начина управљања етничким диверзитетима, али не и на конкретан одговор шта су одређујућа својства либерално-демократског приступа управљању етнокултурном хетерогеношћу (Kymlicka: 2001; 9).

На теоријском нивоу, конфузију је стварао западни приступ етницитету, а на политичком плану се од источноевропских држава очекивало да етничким мањинама ефективно признају спектар специјалних права, која се односе на заштиту њиховог етно-културног идентитета. Проблем се јавио у дихотомији која је произишла из корпоративне природе права етно-културних заједница и фундаменталног индивидуализма либералне демократије. Наиме, „теорија либералне демократије, онако како је представљена на филозофском нивоу, није увек способна да озбиљно узме у обзир, а кадгод чак и искључује, врсте мањинских права које је потребно остварити на политичком нивоу“. (Kymlicka: 2001;12)

У вези са односом либералног индивидуализма и захтева мултикултуралиста за његовим извесним теоријским и политичким корекцијама, које произилазе из комунитарног теоријског дискурса, могли бисмо се сагласити са Волцеровим поимањем либерализма, које подразумева да се ова друштвена, политичка и филозофска парадигма може схватати двојако. У првом случају, реч је о доктрини која је изричито посвећена индивидуалним правима и неутралној држави која је ригорозно дедукована од стране корпоративних идентитета, односно – реч је о „држави без религијских или културних пројеката, или било каквих врста колективних циљева изван личне слободе и физичке сигурности, добробити и безбедности грађана“ (Walzer: 1992; 86). Кориговано схватање либерализма даје држави више простора у друштвеном, „цивилном“ хабитусу у којем она може интервенисати како би обезбедила услове за опстанак или напредак неке заједнице, културе или религије, али под условом да су „заштићена основна права грађана који су се посветили другим циљевима или који немају никакве посвећености те врсте“.

Чини се да је, упркос бројним радовима који су се појавили у последње две деценије, модерна либерална теорија арогантно пренебрегла чињеницу да мултикултурализам није тековина западног света, као и то да је постојеће стање резултат историјског континуума. У вези са тим требало би тематизовати мишљења, претежно европских аутора, да мултикултурализам не спада у преовлађујуће културне вредности у друштвеним наукама централно европских земаља, а нарочито не у суседном југоисточном делу. За разлику од централне Европе, где је мултикултурализам прихваћен као јеретичка конструкција уређења друштвених односа, али ипак прихваћен, у југоисточној Европи, а нарочито у конфликтним и постконфликтним друштвима, утицај овог феномена – како теоријски, тако и реал-политички – потцењује се и занемарује. Најчешће је мишљење да је мултикултурализам друштвено стање које је настало због деловања историјских, демографских, политичких и економских фактора у дужем периоду, али да у крајњем случају – због тога нико није превише срећан. Сагласност постоји у томе да би требало, пошто је ситуација већ таква, пронаћи решење које ће како тако успоставити друштвену стабилност.

Међутим, феномен мултикултурализма, као и иманентни и комплементарни феномени етничитета и национализма, заслужује више пажње или барем више интелектуалне радозналости и промишљања која отварају перспективе и критички продубљују постојећа знања. Требало би напоменути да промишљања о феномену мултикултуралности треба да уважавају чињеницу да је пракса мултикултурализма претходила његовој теоријској рефлексији. Наиме, овај термин је, по свему судећи, први употребио канадски премијер Пјер Тридо 1971. године, настојећи да опише природу канадског друштва.¹ Друштвене науке, пре свега „канадска“ филозофска школа, извеле су овај термин из реал-политичких тема и увеле га почетком осме деценије XX века у дискурс расправа либералне теорије.

Од тада се бројни теоретичари мултикултурализма суочавају са проблемима који указују на то да је реч о вишеструко сложеном и вишеслојном феномену, који је тешко теоријски, методолошки и појмовно омеђити и дефинисати. Разлог томе треба тражити превасходно у чињеници да он измиче теоријско-методолошким матрицама класичних дисциплина друштвених наука. Када се било која од фундаменталних или изведених дисциплина друштвених наука, ослањајући се само на сопствену теоријско-методолошку матрицу, упусти у објашњавање феномена мултикултурализма, убрзо се показује неспремном и недовољном за такав подухват. И у овом раду, настојећи да објаснимо однос класично-либералног и комунитарног теоријског дискурса према идентитету етничких заједница, испуштамо из

¹ Канадски премијер Роберт Тридо је употребио термин мултикултуралност у следећем контексту: „Термин бикултурализам не осликава довољно наше друштво. Реч мултикултурализам је у том погледу прецизнија“. Цитирано према: Branimir Stojković, *Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura* u: Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, CLIO, Beograd 1999, 147.

вида друге идентитете који су предмет мултикултуралне парадигме. Природу једне мултикултуралне заједнице не чини само скуп језичких и етничких диверзитета њених грађана, већ и њихових идентитета на основу којих они граде различите друштвене планове. У мултикултуралној кошари су и феминисткиње и припадници хомосексуалних покрета и лица са посебним потребама. У таквој констелацији, етнички диверзитети су тек један од сегмената мултикултуралне стварности. Друга препрека на путу је методолошке природе и односи се на чињеницу да је тешко описати и објаснити анатомију мултикултуралности са становишта само једне дисциплине друштвених наука. Најзад, већина познатих теоријских конструкција мултикултуралности, и поред тога што овај појам сматра тековином модерне, за његово природно исходиште сматра националну државу, у којој је преобладајуће детерминисана улога већинске нације.

Ако оставимо по страни теоријске и методолошке недостатке у вези са проучавањем мултикултуралности и окренемо се само ка политичкој теорији, долазимо до закључка да је мултикултурализам погодан нормативни оквир за изградњу добро уређеног поретка, али и да није постао саставни део водећих принципа савремених политичких поредака. Јозеф Рац сматра да мултикултурализам улази на готово јеретички начин у европску (либералну) политичку културу и да он, у том смислу, не припада реду традиционалних принципа. Међутим, искуство савремених политичких поредака показује да се императиви мира и стабилности постижу неговањем заједничке културе. Исто тако, анализа и разумевање модернизацијских процеса, на којима почива савремена европска држава (еманципација, легитимност, територијализација) и природа принципа који прате ове процесе (грађанство, националитет, суверенитет), потврђују да највећу цену ових процеса плаћају мањинске групације (Подунавац: 2000; 77). Трагајући за одговором на питање како постићи базични консензус у сложеним друштвима, каква су мултикултурална друштва по свим својим карактеристикама, Милан Подунавац указује на то да су спорови између разних струја унутар либералне теорије о стратегији (политици) мултикултурализма смештени у дискурс расправа и праксе о нормативним захтевима за признавање различитости и етнокултурне хетерогености, те трагања за успоставом конституционалног аранжмана који свакоме омогућава уживање и развој сопственог културног идентитета.

Поимање мултикултуралности у либералној теорији

Одговор на питање о односу либералне теорије и на њој засноване праксе, са захтевима и потребама мултикултуралних друштава, требало би потражити у различитим теоријским приступима. Ваљану основу за промишљање понудио је Андреа Семприни кроз типологију мултикултурализма у савременим развијеним друштвима. Семпринијева класификација обухвата четири доминантна либерална приступа: класичан либерализам, мултикултурални модел, максималистички мултикултурализам и корпоративни мултикултурализам.

Класичан политички либерални модел проистиче из класичне либералне политичке филозофије, која је, иначе, у основи већине западних правних система и њихових укупних друштвених поредака. Главна карактеристика тог модела јесте оштро раздвајање јавне и приватне сфере човековог живота у друштву. Јавни простор је резервисан за грађанска права, слободе и обавезе, попут права гласа, слободе изражавања, слободе удруживања, а затим – поштовања закона, плаћања пореза и друго. Прихвати ли ова правила игре, човек постаје пуноправни грађанин датог друштва, формално изједначен са свим осталим грађанима (Semprini: 1999; 113).

Семпринијева типологија почива на запажањима да су либерали старе генерације гурнули у запећак питање етно-културних односа, сматрајући да је у савременом друштву етничитет изгубио ону разорну снагу коју је испољавао у XIX веку и почетком XX века.² Утицајна и инспиративна мишљења Карла Попера и Фридриха Хајека – по којима су у добро уређеној либералној држави питања етно-националних различитости излишна, јер су у домену индивидуалних сентимената чланова заједнице (Хајек: 2002; Poper: 1993) – допринела су занемаривању друге струје у либераној мисли, која своје извориште има у промишљањима Бенцамина Констана, Алексиса де Токвила и Џона Стјуарта Мила, који су сматрали да либерално цивилно друштво не може почивати само на апстрактним принципима општих правила (*common rules*), већ да му је неопходна заједничка национална култура (*common national culture*) како би било стабилно и како би стекло лојалност грађана.

Есенцијално место теоретичара хајековско-поперовске традиције представља идеја о неутралности државе. У оквиру ове струје либералне мисли развило се мишљење да етничке нације сматрају репродукцију етно-националне културе и идентитета једним од својих најважнијих циљева. Насупрот томе, либерална грађанска држава је неутрална према етно-културним идентитетима својих грађана, одређујући њихову националну припадност искључиво кроз приврженост одређеним принципима демократије и правде. Михаел Волцер наглашава да либерализам претпоставља изричито раздвајање државе и етничитета (Walzer: 1992; 100). Класична либерална држава је неутрална у односу на језик, историју, сећање, порекло различитих националних група које живе у оквиру њених граница. Она одбија да преузме било какву улогу у погледу унапређивања или подржавања њиховог традиционалног начина живота, односно – таква држава настоји да остане незаинтересована за њихову социјалну репродукцију. У том смислу, афирмисан је принцип етно-културне неутралности, као полазиште традиционалне либералне државе у настојањима да одбије било какав захтев мањина за посебним правима, која би превазилазила стандардни скуп

² Средином XX века, марксистички теоретичари су подржавали мишљења теоретичара либералне провенијенције у вези са историјским одумирањем феномена етничитета и национализма. За разлику од либерала, који су маргинализацију ових питања налазили у убрзаном научно-технолошком развоју и потребама савремене економије за укрупњавањем тржишта, марксисте су сматрали да је солидарност унутар радничког покрета супсидирајући елемент за етничност и националност.

индивидуалних грађанских и политичких права која се односе на све грађане. Пружање изричитог признања или права мањинским заједницама представљало би, са овог становишта, радикалан разлаз са традиционалном неутралношћу либералне државе. Дакле, традиционална либерална теорија третира етницитет припадника грађанског друштва на исти начин као и њихову религиозност – она је ствар слободног, личног избора и као таква остаје изван утицаја јавне сфере. У класичном либерализму, благостање друштва претпостављено је једнакости грађана у погледу доступности базичним добрима, у условима непристрасне и неутралне државе. Таквим добрима могу се сматрати мир и стабилност заједнице, који почивају на базичном консензусу о уређењу либералне државе.

Семприни, свестан парадигме класичног либерализма о неутралности либералне државе, запажа да различитости у њој нису неутралисане, већ су „(...) ограничене унутар приватног простора, који би на неки начин био додаток јавном простору, али је овај први у подређеном положају. Оно што је својствено приватном животу појединаца – његов морални избор, религиозна веровања, полна припадност, понашања, укуси – премештено је у приватну сферу његовог живота и сачињава, нагомилавањем приватну димензију друштвеног живота. Различитости се широко толеришу, ако не фаворизују, али оне су сконцентрисане унутар приватне сфере. Ово затварање је услов *sine qua non* како би јавна сфера сачувала своју хомогеност и гарантовала подједнак третман свим појединцима који на то пристану“ (Semprini: 1999; 114).

Вил Кимлика је конструктор друге струје унутар либералне теорије, која се може означити као мултикултурални либерални модел. Овакву термиолошку одредницу прихвата и Семприни у својој класификацији, па у својој дескрипцији полази од Кимликине критике класичног либерализма, која почива на констатацији да традиционални либерални модел никада није био стварно примењен, односно – на констатацији да разлике које су пробијале границе сфере приватности и продирале у јавну, институционалну сферу да би добиле право грађанства, односно политичко, правно или административно признање, нису успеле да постигну тај циљ. За разлику од традиционалног модела, у којем никада није успостављена никаква интеракција између приватне и јавне сфере, између индивидуе и грађанина, у Кимликиној либералној конструкцији кључно место заузима приближавање приватне и јавне сфере, а као медијатор, као посредник, јавља се група. Дакле, уместо да буде диференциран на две поларизоване зоне, унутар којих појединац настоји да дефинише свој идентитет, друштвени простор је код либералних мултикултуралиста подељен између централне монокултурне зоне – у којој мање-више учествују све друштвене групе, и мноштва периферних зона – у којима свака група располаже својом аутономијом (Semprini: 1999; 115). Семприни објашњава модел у оквиру доминантног дискурса који државу поистовећује са нацијом, тј. овај модел подразумева да један мултикултурални захтев може бити уобличен само у односу на монокултуралну већину, која има контролу над политичким и правним

апаратима унутар једног правног система. Искорак у односу на традиционални либерални модел требало би тражити у квалитативно успешнијем сагледавању друштвене кохезије. Наиме, док класични либерализам смешта друштвену кохезију у поље императивне лојалности појединца унутар хомогеног јавног простора, мултикултуралисти ово поље отварају и чине пропульзивним на релацији: монокултурни центар – аутономија групних идентитета. Аутономија је групама призната као израз заштите њихове аутентичности, али је јасно задржана и монокултурална зона расподеле заједничких добара. Кимлика је овај модел тематизовао као мултикултурално грађанство, односно – као пожељни друштвени хабитус за посредовање између јавне и приватне сфере. Његов крајњи циљ је да „омекша“ лимесе који сваку индивидуу „цепају“ на јавну и приватну особу. Средство овако замишљене хируршке интервенције друштвених односа треба да буду специфичности групе којој појединац припада.

Трећи модел, који Семприни издваја, јесте тзв. максималистички мултикултурализам. У овом концепту пориче се и могућност постојања било какве заједничке сфере, ма како она била уређена. Заговорници овог модела су групе чији је политички циљ – сепаратизам, отцепљења и остваривања потпуне, пре свега, политичке аутономије. Сфера грађанског и све оно што она имплицира, дакле – и индивидуална права и слободе, ту најчешће уопште није важна. За разлику од претходних модела, у којима су културолошки или етнички фактори занемарени или подређени елементима грађанства, у максималистичком моделу су вредности обрнуте. Овде религијски, културолошки и етнички чиниоци доминантно детерминишу идентитет појединца и његово припадништво одређеној групи. Основа идентификације појединца је национална држава, која наткриљује границе групе и занемарује индивидуалне интересе. Максималистички мултикултурализам у први план истиче различите врсте колективних идентитета и захтеве за њиховим признавањем. Крајњи резултат таквих тенденција је егзистенција мноштва монокултуралних ентитета.

Модел максималистичког мултикултурализма близак је примордијалним школама и теоријама етницитета у којима се овај феномен детерминише на основу претпоставке да се чланови заједнице не регрутују, слободом избора њених чланова, већ својим рођењем. Заједничко порекло је у промишљањима аутора примордијалистичке провенијенције представљено метафором о „кишобрану“ испод којег се налазе остала својства: религија, језик, традиција.³ Припадност етносу као заједници осећања, која почива на сенима предака и од њих наслеђеним психолошким и антрополошким предиспозицијама, основа је солидарности и лојалности чланова групе. Према примордијалистима, осећање привржености етничкој заједници исходи из потреба појединца за припадништвом и колективном идентификацијом.

³ О примордијалистичким теоријама видети детаљније код: A. D. Smith, & J. Hutchinson, *Ethnicity*, Прилози; Geertz Clifford, *Primordial Ties*, 40; Grosby Steven, *The Inexpungeable Tie of Primordiality*, 51; Eller Jack, *The Poverty of Primordialism*, 45...

Представама о заједничком пореклу врши се трансмисија осећања са групе на појединца.

На слабост оваког приступа указује Доналд Хоровиц, који сматра да у етничким групама постоје и друге врсте веза и припадништва (Hogowitz, 1975: 120). Идентитет формиран на основу заједничког порекла свакако је имагинаран, јер ниједна етничка група, поготово у модерним временима, није изолована од утицаја и прожимања са другим, најчешће суседним етнијама. Етничке групе су, као и све остале групе, под утицајем многобројних чинилаца. У том смислу, веровање у заједничко порекло само оправдава остале чиниоце идентитета (Smith: 1981). Остали атрибути етничитета у таквој констелацији служе митологизацији заједнице крви, која се означава константом етничког идентитета. Другим речима, „... управо веровање у заједничко порекло супстанцијализује и натурализује атрибуте као што су боја, језик, вера, заједничка територија, те чини да они бивају опажени као суштинске и непроменљиве црте одређене групе“ (F. Putinja, Stref-Fenar: 1997; 184). У том смислу, мултикултурализам заступљен у максималистичком моделу чини понајпре параван за монокултиралисте, односно – националисте који савремене тенденције подређују историјском памћењу, као фундаменту из којег савремене етничке групе граде идентитет.

Најзад, *корпоративни мултикултурализам* заснован је на концепту према којем се постојање разлика, то јест различитих етничких, расних, верских група и друштвених покрета, узима као готова чињеница којој се ваља прилагодити, а средишње питање овог правца унутар мултикултуралних теорија јесте: како управљати постојећим разликама. Референтни хоризонт овог модела је економија, његов систем функционисања је прагматичан, а оквир његовог развоја – глобалан (Semprini, 1999: 117). У суштини, различитост, тј. етничке специфичности, са једне стране, и космополитизам, са друге стране, за корпоративни мултикултурализам су, пре осталог, тржишне вредности, културолошки облици који су компатибилни са капиталистичком економијом у процесу мондијализације. Главни протагонисти у фаворизовању овако схваћеног мултикултурализма јесу велике мулти-националне компаније. Критике које неки аутори упућују овом концепту заснивају се најчешће на ставу да се на овакав начин разлике идентитета производе „одозго“, да оне нису аутентичан израз особености појединих група, или да се постојеће разлике само инструментализују, али не са циљем афирмисања група и остваривања њиховог благостања, него зарад профита компанија. Корпоративни мултикултурализам, упркос томе што се у њему јасно огледа матрица националне државе као његовог генеричког друштвеног оквира, у ствари, представља „продужену руку“ класичног либералног модела мултикултурализма, као постполитички и транснационални мултикултурализам.

Упркос томе што су Вернон Ван Дајк, Френсис Свенсон, Џон Греј и Ентони Смит заговорници корпоративног мултикултурализма, други теоретичари оштро и отворено критикују овај модел. Уочавајући основну „напетост“ унутар самог корпоративног модела, која проистиче из критике либералног

индивидуализма, засноване на предетерминисаности индивидуалних права, Семприни приговара корпоративцима да „режирају сценарије о наводно успешном управљању различитостима, и да то чине на исти начин као што је реторика *melting pot*-а чинила са интеграцијом мањина по владајућим монокултурним нормама. Корпоративни мултикултурализам се оптужује за потпуну конструкцију различитости, којој тек накнадно додељује садржај и утврђује правила управљања њоме. Подмећући једну еуфоричну причу стварности, која је много мање таква, овај модел вешто користи значај симболичких фактора у конструкцији идентитета и различитости. Он би да предложи реторику различитости и суживота, убризгану у социокултуролошки простор одозго, а не захтевану одоздо од стране самих мањина“ (Semprini, 1999: 118). Дакле, проблем у вези са корпоративним мултикултурализмом је у томе што се он базира на монокултурном језгру које, у зависности од економски детерминисаних интереса, уређује правила игре и ствара друштвену кохезију.

Словеначки филозоф Славој Жижек разоткрива природу корпоративног мултикултурализма. Иако не прави јасну дистинкцију између модела и типологија мултикултуралност, и Жижек овај феномен посматра у функцији његове инструментализације од стране корпоративног капитала. Анализирајући идеологију и развој капитализма, овај аутор указује на то да је у почетку промет роба кретао у оквиру размене националних држава, па да је потом уследило доба колонијализма, а да је у савременом добу настало стање у коме постоје само колоније, а не и колонизатори, односно – да су улогу ранијих колонијалних сила преузеле мултинационалне компаније. „И јасно је да идеални облик идеологије овог глобалног капитализма јесте управо мултикултурализам, држање, које, из неке шупље глобалне перспективе, сваку локалну културу третира онако како колонизатор третира оне које је колонизовао, као домородце чије обичаје треба пажљиво проучити и испоштовати. То пак значи: однос између традиционалног империјалистичког колонијализма, и глобалне капиталистичке ауто-колонијализације у потпуности је једнак односу између западног културног империјализма и мултикултурализма – у истој мери у којој глобални капитализам почива на парадоксу колонизације без колонизаторске метрополе националне државе, мултикултурализам почива на турској, европоцентричној дистанци и/или поштовању локалних култура без упоришта у властитој култури“ (Žižek, 2004: 88).

Индивидуална (грађанска) и групна (етничка) права етно-културних мањина

Језгровиту концепцију либералног поимања мултикултуралности уобличио је канадски професор политичке филозофије Вил Кимлика, који се придружио критикама класичног либерализма о неутралности државе, по којем је држава строго дистанцирана према етнокултурним разликама. Према класичној либералној теорији, држава мора да буде неутрална према етнокултурним идентитетима својих грађана и незаинтересована за

способности етнокултурних група да се саме одрже и репродукују (Kymlicka, Will, 1999: 20). Дакле, по либерализму, чију парадигму одражава хајековско-поперовска филозофско-политичка мисао, либерална држава смешта културне идентитете својих грађана у приватни простор и сматра да су они ствар њихових личних афилијација. Кимлика примећује да различите западне земље различито приступају проблемима етно-културне хетерогености, односно да своја интересовања углавном свде на развијање одговарајућих метода и техника управљања хетерогеношћу, а да је ова област све до краја осамдесетих година двадесетог века била неоправдано запостављена у западној политичкој теорији. Интересовање за проблеме етничности и мултикултурализма подстакли су етнички конфликти и тензије које су пратиле распад комунистичких федерација, али и буђење етничитета у развијеном свету, које су на различите начине развиле расправе у оквиру западне либералне теорије. Један од разлога за покретање расправе било је и тражење објашњења о експанзији феномена етничитета и национализма у источној и средњој Европи, упркос предвиђањима већине западних теоретичара – током хладноратовске подељености света – да ће либерална држава лако заузети друштвени и привредни простор који је настао на развалинама комунистичких држава у тим регионима.

Најзад, један од кључних разлога за неуспех западних теорија у бављењу питањима етничке хомогености треба тражити у њиховој заслепљености оним што Кимлика назива митом о етнокултурној неутралности. По њему, тек када је овај мит уклоњен, почело се са развојем кохерентне либерално-демократске теорије етничких односа.

Из начелног опредељења либералне демократске државе за неутралност према етно-културним идентитетима њених грађана створио се мит о етнокултурној неутралности, који је довео до многих теоријских заблуда и недоречености. Једна од њих се односи на поделу нација на либералне грађанске (*civic nations*) и на нелибералне етничке нације (*ethnic nations*). Етничке нације сматрају репродукцију одређене етнонационалне културе и идентитета једним од примарних задатака. С друге стране, грађанске нације су неутралне према етнокултурним идентитетима грађана – припадност нацији овде се дефинише искључиво терминима прихватања одређених принципа демократије и правде (Kimlika, 1999).

Највећи проблем у вези са принципом етнокултурне неутралности је у томе што игнорише сваки мањински захтев за посебним правима који превазилази стандардни корпус индивидуалних грађанских права. Традиционална либерална држава и њени браниоци сматрају да би признавање политичких права мањинским групама угрозило не само мит о етно-културној неутралности, већ и саме постулате либералне државе. Међутим, они теоретичари који су благовремено уочили да се либерална држава у савременом добу мора „отворити“ према етнокултурним захтевима грађана, инсистирају на становишту да је реч о егзистенцијално важним питањима за велики број мањинских идентитета широм света. При томе, они су у виду имали углавном идентитете етнокултурних мањина у развијеним западним

друштвима. У том смислу, Тејлор сматра да у свету постоје бројне мањинске заједнице које имају темељну потребу за признањем, а да се оне мањинске етнокултурне заједнице којима нису призната права осећају невидљивим (Taylor: 2003). Рац сматра да чланство у групи игра виталну улогу у обезбеђивању самопоштовања, па стога заслужује јавно признање и подршку (Ratz, 1994: 67).

Кимлика сматра да су расправе и мишљења које су заговарали либерални теоретичари, попут Тејлора и Раца, допринели разоткривању мита о етно-културној неутралности либералне државе. У оквиру своје теорије о етно-културној правичности, Кимлика отворено критикује став да су либерално-демократске државе, односно грађанске нације, етно-културне неутралне и тврди да је овакво становиште било погрешно и у историјском и концептуалном смислу. Модел религије, заснован на стриктној раздвојености цркве и државе, потпуно је неприхватљив као основ за разумевање односа између либерално-демократске државе и етно-културних група (Kimlika: 1999; 21). Настојећи да свој став оправда и појача аргументацију, а ослањајући се на северноамеричка, нарочито канадска искуства са мултикултурализмом, Кимлика истиче да је за сваку етно-културну заједницу, која држи до тога да одоли асимилацији, од круцијалне важности да се њен језик употребљава у службеној комуникацији – образовању, судству, администрацији... Да би се ово и остварило, неопходно је да мањинска култура, тј. њен језик буде признат од стране јавних институција, које у том случају имају обавезу да финансирају образовање на том језику. На тај начин се стварају услови за очување, односно преношење језика и традиције на следеће генерације. „Узимајући раширеност стандардизованог и обавезног образовања, високе захтеве за писменошћу на радном месту, као и распрострањену комуникацију свих грађана са државним службама, сваки језик који није јавни језик постаје маргинализован у толикој мери да ће највероватније бити сачуван само унутар уске елите, или у ритуализованом облику, или у изолованим руралним областима, а не као живи и динамични језик који представља основ једне просперитетне културе. Државне одлуке о језику јавног образовања и јавне администрације у ствари су одлуке о томе која ће лингвистичка група преживети“ (Kimlika: 1999; 23).

На овом месту Кимлика у расправу уводи појам социјеталне културе, под којом подразумева територијално концентрисану културу, утемељену у заједничком језику који се користи у широком спектру социјеталних институција, како у јавном тако и у приватном животу. Ова култура покрива целокупну област људских активности, укључујући социјални, образовни, религијски, економски и рекреациони живот. Појам социјеталне културе Кимлика користи да би нагласио како овај концепт укључује заједнички језик и социјеталне институције, а не само заједничка религијска уверења, породичне обичаје, или личне животне стилове. Социјеталне културе у модерној либералној демократији нужно су плуралистичке, обухватајући хришћане, подједнако као и муслимане, јудаисте, подједнако као и атеисте, хетеросексуалце, подједнако као и хомосексуалце, стручњаке у граду,

подједнако као пољопривреднике на селу, конзервативце, подједнако као и социјалисте. Оваква разноликост представља неминовни резултат либералних права и слобода гарантованих свим грађанима, посебно у ситуацији када се ове слободе комбинују са чињеницом етничке хетерогености (Kimlika, 1999: 22). За пример развијене социјеталне културе, која – у ствари – на софистициранији начин заговара монокултурну заједницу, Кимлика узима Сједињене Америчке Државе, у којима јавне институције стимулишу грађане да своје животне перспективе везују за социјеталну заједницу, засновану на супремацији енглеског језика. Критикујући овакав приступ јавном простору, који запоставља и гуши културне плуралности, Кимлика афирмише мисао Џералда Џонсона, који је – анализирајући *мелтинг пот* политику у САД-у – закључио да постоји историјска иронија у томе што се ниједно полиглотско царство старог света није усудило да буде тако немилосрдно у наметању једног језика целокупном свом становништву, на начин на који је то учинила ова либерална република, посвећена максими која каже да су сви људи створени као једнаки.

Кимлика упозорава да је овај начин употребе термина *култура* у сукобу са начином на који се термин користи у већини академских дисциплина, где се култура дефинише у наглашено етнолошком смислу, односећи се на заједничке народне традиције, обичаје и ритуале. Грађани модерне либералне државе нису, међутим, повезани културом схваћеном у овом смислу, а уколико желимо да разумемо репродукцију модерне државе, потребна нам је другачија, слабија концепција културе, она која је одређена заједничким језиком и социјеталним институцијама.

Кимлика сматра да су све модерне либералне демократије у одређеним моментима настојале да афирмишу доминантну, већинску социјеталну културу на целој својој територији, али и да су многе међу њима прихватиле изазов да унутар свог територијално-политичко хабитуса афирмишу две социјеталне културе или више њих. Мултинационалне државе, попут Канаде, Швајцарске, Белгије, Шпаније, изразити су примери за контролу етно-културних различитости путем афирмације различитих социјеталних култура. На искуствима ових држава у вези са мултикултуралношћу и ограничењима класичног либерализма, чија окосница је мит о етно-културној неутралности, Кимлика гради „зграду“ свог модела контроле етно-културних различитости, који се заснива на новом миту о етно-културној правди.

Кимликина конструкција етно-културне правде представља допринос и допуну досадашње либералне теорије, чији класици су Мил, Лок, Дворкин, Попер, Ролс, али и интелектуалну расправу са заговорницима монокултурних идеологија и праксе. Своју идеју Кимлика заснива на претпоставци нужне корекције поимања мањинских права у оквиру либералне теорије. У тој теоријској конструкцији Кимлика тематизује једно од најважнијих Тејлорових запажања, садржано у његовој теорији о политици признања. Наиме, Тејлор је уочио да процес изградње и унапређења заједничке нације неминовно привилегује припаднике већинске културе; односно, ако све јавне институције

током овог процеса функционишу на језику доминантне већине, онда се мањине суочавају са маргинализацијом и институционалном ексклузијом. У том случају, припадници етнокултурних мањина могу изабрати један од три модела друштвене реакције које нуди Кимлика. Прво, могу изабрати интеграцију у већинску културу. Друго, могу захтевати заштиту људских права и самоуправу неопходну за одржање сопствене социјеталне културе, односно – самоадминистрирање на матерњем језику у економским, образовним и културним делатностима. Најзад, трећи модел подразумева перманентну маргинализацију, која по правилу води ка акултурацији и асимилацији. Наравно, за етно-културне мањине најповољнија је друга солуција, у којој мањине добијају прилику да активно учествују у развијању оригиналног алтернативног облика изградње и унапређења нације.

Кимликина основна амбиција је да проучи начин на који су мањине одговарале на већински модел изградње нације. У вези са одговором на ово питање, Кимлика је закључио да су, без обзира на начин инкорпорирања, националне мањине настојале да развију свој сопствени модел изградње нације. Националне мањине углавном настоје да користе исте инструменте које већина користи да афирмише свој модел изградње нације: на пример, мањине захтевају контролу над језиком и програмом школовања у свом региону државе, контролу над језиком државне власти, над захтевима за имиграцију и натурализацију, за повлачење унутрашњих граница (Kimlika: 1999; 27). Овако конструисани мањински захтеви јесу пресликани модел изградње већинске нације и њихова имплементација често води ка сегрегативном мултикултурализму. Обележја ових захтева су да мањински лидери, а ређе припадници националних мањина, преузимају контролу над процесом управљања развојем етно-културног идентитета заједнице. Ови захтеви често знају да превазиђу почетни национални занос за признавањем и респектовањем идентитета и да инсистирају на много ширим самоуправама и изградњи нових социјеталних институција. По правилу, ови захтеви прелазе у програме који инсистирају на политичкој аутономији и контроли над економским ресурсима регије у којој је настањена већина припадника мањинске заједнице, што у одређеним случајевима води ка захтевима за регионалним аутономијама, а у екстремним случајевима – ка сецесији. У одбрани својих захтева, тј. у њиховој промоцији, мањински лидери често прибегавају опобраном моделу национализма већине, који почива на примордијалним сентиментима и етномобилизацији, а често и на позивању на угрожена људска права чланова групе.

Отварајући питање савременог управљања и контроле етно-културних различитости, Кимлика констатује да је либерална демократија дуго настојала да угуши мањинске захтеве за признањем идентитета, односно да елиминише било какву свест о поседовању посебног националног идентитета. Аргументација либералних демократа била је једноставна – мањине би, уколико би им се признала самосвојност, могле да постану нелојалне и потенцијално сецесионистичке, тако да су њихови припадници били прве жртве већинског модела изградње нације.

Међутим, однос либералних демократија према мањинском национализму драматично је промењен у овом веку, закључује Кимлика. „У све већој мери се схвата да је гушење мањинског национализма била грешка, како из емпиријских тако и из нормативних разлога. Емпиријски подаци нам показују да притисак на националне мањине са циљем њихове интеграције у доминантну националну групу једноставно не може да буде успешан. Западне државе су потпуно погрешно процениле трајност мањинских националних идентитета. Природа националног идентитета – њени елементи као што су, на пример, хероји, митови, традиционални обичаји – може брзо бити промењена. Али сам идентитет – осећање припадности једној посебној нацији и њеној култури – много је стабилнији. Либералне демократске владе су повремено користиле сва средства која су им стајала на располагању – од забране племенских обичаја до укидања школа на мањинском језику – како би разориле осећање посебног националног идентитета код њихових националних мањина. Али, и поред векова правне дискриминације, социјалних предрасуда и небриге, националне мањине су очувале свест о посебном националном идентитету, као и жељу за националном аутономијом“ (Kimlika, 1999: 29).

Као и Фредерик Барт, и Кимлика сматра да оспоравање мањинских захтева за признањем идентитета често јача – уместо да слаби – претњу коју представљају нелојалност и сецесионистички покрети. „Новија истраживања етнонационалистичких конфликта у свету показују како самоуправни аранжмани минимизирају вероватноћу насилног конфликта, док непризнавање или поништавање самоуправних права по правилу води ескалирању нивоа конфликта. Искуство западних демократија показује да је најбољи начин осигуравања лојалности националних мањина прихватање, а не оспоравање њихове националне посебности“ (Kimlika, 1999: 31). Разрешење правних и друштвених основа оспоравања мањинских идентитета није довољна сатисфакција Кимлики у расправи са класичним либералима. Кимлика иде корак даље и сматра да је, у етичком смислу, оправдано да мањински и већински национализми имају једнаке шансе приликом процеса изградње нације. У пракси то значи да би мањине требало да располажу истим инструментима за изградњу националног идентитета као и већинска нација.

Међутим, либерални принципи постављају границе начину на који националне мањине могу приступити процесу изградње нације. Они искључују било какав покушај етничког чишћења, или лишавања људи држављанства, или кршења људских права. Либерална демократија инсистира на томе да свака национална група, ангажована у процесу изградње нације, мора поштовати право других нација – унутар њене јурисдикције – да штите и развијају своје сопствене националне институције (Kimlika, 1999: 30). Ова ограничења проистичу из природе и принципа либералне државе, али њима се ни у ком случају не гуше мањински идентитети и креативност етно-културних покрета.

Дакле, код Кимлике је разрешена основна дилема: демистификован је мит о етно-културној неутралности у савременом добу, а основни оквир у

којем би либерална држава требало да тражи модел управљања различитостима јесте стварање истих услова за мањине и већину приликом процеса изградње нације. За њега нема дилеме, која још увек мучи већину либералних теоретичара, о смислу признавања групно-специфичних права мањинама. Она нису ништа посебно у односу на права којима располажу припадници већине у процесу изградње нације. Групно-специфична права чине корективни механизам помоћу кога мањине заузимају бољу преговарачку позицију и механизам су за постизање етно-културне правде. Дакле, мањине су специфичне групе људи којима се – због специфичних историјских, социјалних, економских и других чинилаца – поред грађанских, индивидуалних права, признају и специфична колективна права, чија је сврха заштита националног, односно етно-културног идентитета групе.

Пре него што тематизујем Кимликино схватање етнокултурне правде, требало би поменути да су за ову теорију битне три врсте раније поменутих права које мањине захтевају: право на самоуправу, полиетничка права и права на специјалну представљеност мањина.

Суштина права на самоуправу јесте у преношењу политичких овлашћења на политичку јединицу, коју неоспорно контролишу припадници националне мањине и која се подудара са њиховом историјском постојбином или територијом (Kymlicka, 2003: 47). Признавање ових права није никакво исправљање историјских неправди и накнада за грех који је почињен према мањинама, већ је – напротив – реч о инхерентним, дакле и трајним правима, која се и конституционално могу уредити.

Полиетничка права се односе на заштиту специфичних, културних права националних мањина, као и на елиминисање предрасуда и дискриминације према припадницима националних мањина. Суштина полиетничких права је у томе да се признају, имплементирају и – од стране државе – финансирају права на образовање, културну делатност и баштину, на коришћење матерњег језика, на медије мањина. Признавањем полиетничких, односно групно-специфичних права настоји се помоћи мањинским етничким заједницама да изразе и очувају своју културну партикуларност, а да то не угрози њихов статус у економским и политичким институцијама доминантног друштва. За разлику од права на самоуправу, која подстичу сегрегативни мултикултурализам, полиетничким правима се подстичу интегративне и кохезионе друштвене везе, односно – обезбеђује се друштвена интеграција мањина, а током тог процеса не угрожавају се њихови витални етно-културни интереси.

Најзад, право на специјалну представљеност повезано је са захтевима осталих маргиналних група да буду приметније у политичком и јавном животу. У парламентима и локалним демократијама до скоро никако нису били заступљени представници етничких мањина, жене и лица са посебним потребама. Након развоја либералне теорије, а након тога и праксе политике мултикултуралности, дошло је до радикалних промена које се очитују у прописивању преференцијалних третмана ових група приликом избора и у

прописивању разних олакшица, како би њихови представници у репрезентативном броју били заступљени на јавним функцијама. Постоји неколико техника помоћу којих се обезбеђује повећање утицаја ових група, а првенствено – етно-културних мањина у јавном животу. Једна од техника је та да политичке странке постану инклузивније, смањујући препреке које спречавају представнике поменутих група да постану страначки кандидати и лидери. Следећа техника је усмерена ка успостављању сразмерног представништва, што је повезано са повећаном инклузивношћу кандидата. Најзад, трећа техника се односи на обезбеђивање резервисаних места у парламентима за представнике маргиналних група. Међутим, право на политичку представљеност најчешће је повезано са правом на самоуправу, јер се сматра да је природно и праведно да представници националних мањина буду представљени у свим јавним телима која доносе одлуке из домена самоуправе групе.

Неоспорно је да Кимликина радикална критика класичног либерализма, у смислу његове допуне колективним правима посебних културних заједница, захтева појашњење у вези са тим шта су основе његовог концепта етно-културне правде. Он полази од претпоставке да је слобода избора појединца зависна од социјалног деловања, културних значења и – чини се, пре свега – заједничког језика. Човекова способност да креира или поима неку концепцију добра повезана је са његовом припадношћу одређеној социјеталној култури, јер се индивидуални ставови и рефлексije конституишу у оквиру опција које нам преноси блиски културни образац. Дакле, Кимлика претпоставља да се појединац пре него што изабере животни контекст, мора суочити са могућношћу тог избора. Он прима сазнања о могућим животним путевима из културног хабитуса који га окружује. У том контексту, припадници мањинских култура могу се суочити са бројним изазовима који могу условити негативни утицај на његов идентитет. Често је мањинским културама у мултинационалним друштвима потребна додатна заштита од аспирација већинских култура. Између осталог, мањинама у избору животног контекста могу бити од помоћи разне врсте аутономија у којима се одржава и развија културни идентитет њихове групе, али и технике попут права вета на одлуке представника доминантне већине, којима се угрожава њихов културни или језички идентитет.

У остваривању истих аспирација и у креирању животних путева, припадници мањине имају мање шансе у односу на доминантну већину. Стога је неопходно да се предузму посебне мере којима се подстичу заштита, очување и развој њихових идентитета. На тај начин се остварује етно-културна правда, односно – припадници мањина добијају још једну опцију приликом избора своје будућности. Кимлика примећује да групно-диференцирана права за националне мањине могу бити – на први поглед – дискриминаторска, јер се индивидуална права и политичка овлашћења различито расподељују на основу етничке припадности, али и додаје да то није тако, јер се овај концепт темељно ослања на либерално начело једнакости. Кимлика се у овом случају позива на Ролса и Дворкина, који

сматрају да „праведност подразумева одстрањивање или компензацију незаслужене или морално произвољне запостављености, особито ако је ова дубока, продорна и присутна од рођења“ (Kimlika: 2003; 183).⁴ Без признања групно-диференцираних, односно колективних права, припадници националних мањина не би могли да се образују, комуницирају, живе и граде перспективе засноване на матерњем језику, што је припадницима доминантне већине омогућено. По Кимлики, то се може сматрати моралном запостављеношћу, као што је неједнакост на расној или класној основи.

Сама идеја групно-диференцираних права није нова, и она су прихваћена и имплементирана у пракси многих савремених либералних држава које су развиле поједине облике полиетничких, самоуправних и представничких права за националне мањине. Међутим, чињеница је да се многе демократске државе неће још дуго ослободити баласта либералне догме о етно-културној неутралности. Основно начело либерализма о слободи појединца и индивидуалним правима извитоперило се у апстрактни индивидуализам, који може озбиљно да наруши социјеталну равнотежу. Индивиде нису независне и непропустљиве за културне утицаје, сентименте и традицију која их окружује. Овај културни хабитус и те како утиче на прихватање ставова на основу којих бирају одређени социјетални простор. Ово је једно од кључних места у Кимликиној поставци, које му помаже да отвори још једно питање важно за постизање етно-културне правде. Наиме, ако су индивидуална аутономија и самоидентитет везани за припадност својој социјеталној култури, развијање неке теорије права мањинских култура чинило би се једним од првих задатака било које либералне теорије (Kimlika: 2003; 183). Ако је то тако, Кимлика с правом поставља питање зашто се либерална теорија дуго, а у неким сегментима још увек, опире признавању и темељној имплементацији групно-специфичних права. Одговор је једноставан: политичка концепција нације, која је заступљена код савремених либерала, занемарује културу као један од чинилаца карактера индивидуа. Монокултурне концепције либералних теоретичара не претпостављају заједничку културну структуру, утемељену на заједничком језику (Dworkin, 1989: 490). Кимлика примећује да је Џон Ролс у свом култном делу *Теорија правде*, којим је редефинисао неке од принципа либералне теорије, упркос томе што наглашава чињеницу плурализма – посебно верског плурализма, остао на позицијама либерала који политичку заједницу изједначавају са доминантном културом као једином довршеном. Овакви ставови, премда неодрживи са становишта либералне једнакости, били су доминантни у либералној теорији, и као такви, главна препрека за остваривање етно-културне правде којој Кимлика у теоријском смислу тежи. По њему, није у питању то да је концепт признавања групно-специфичних права мањина у либералној теорији био одбачен, већ да је у оквиру ње био потпуно игнорисан. Према овом питању либерали су се односили једнако у монокултурним, вишенационалним и полиетничким државама.

⁴ Цитирано према: Rawls, John, *Theory of Justice*, Oxford University Press, London 1971.

Међутим, Кимлика је реалан у погледу перспективе утемељења принципа етно-културне правде, јер закључује следеће: премда се увођење групно-диференцираних, односно колективних специфичних права националних мањина може бранити са позиција правичности, и даље ће постојати струје унутар либералне теорије које ће оспоравати њихов значај. У вези са тим, карактеристична су мишљења либерала који тврде да признавање специфичних права разједињује заједницу, зато што више наглашавају различитости, а занемарују оно што је заједничко. По њима, није спорно то да се признавањем етно-културних права исправљају одређене историјске и фактичке неправде, али доводе у питање овај концепт зато што га сматрају штетним по заједницу.

Како превазићи јаз?

Основна напетост између Кимлике и његових критичара произилази из поимања принципа грађанства. За либерале верне традиционалном становишту, грађанство је увек инхерентно индивидуама и њиховом стању једнакости пред законом. За њих су захтеви за признање колективних права у директној супротности са принципом грађанства. Ролс, на пример, поставља питање: „Како је могуће да постоји стабилно и праведно друштво у коме су слободни и једнаки грађани дубоко подељени супротстављеним, па чак непомирљивим религијским, филозофским и моралним доктринама?“ (Rols, 1998: 169).⁵ У суштини, за већину либералних критичара, концепт признања групно-диференцираних права представља „крај историје“, односно – непремостиву препреку интегративним функцијама принципа грађанства у либералним демократијама. По њима, ако је грађанство диференцирано, онда нема осећаја привржености заједници и стварају се услови за деконструкцију либералне државе.

За Кимлику, пак, „у друштву које признаје групно-диференцирана права, припадници одређених скупина су инкорпорирани у политичку заједницу, не само као појединци, него и путем групе, а њихова права овисе делом о њиховој групној припадности“ (Kimlika 2003: 251). Ова права Кимлика дефинише у конструкцији диференцираног грађанства, под којом подразумева демократски израз либералне државе да призна полиетничка, самоуправна и представничка права мањина. За њега, у основи либералне државе нису само принципи слободе и једнакости, па чак ни начело правичности, већ и воља грађана који су, као што је речено, под снажним утицајем културне средине и традиције: „њиховом осећању идентитета, или како гледају на потенцијално конкурентне облике националног, регионалног, етничког, или верског идентитета; њиховој способности толерисања других и сурадње с другима који су различити од њих; њиховој жељи да суделују у политичком процесу како би промицали јавно добро и како би осигурали одговорност политичке власти; њиховој приправности да покажу суздржљивост и искажу особну

⁵ Ролс ће одговор на ово питање наћи у тзв. преклапајућем консензусу; видети у: Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

одговорност у својим економским захтјевима и у особним изборима који утичу на њихово здравље и околиш, те њиховом осећају за праведност и преданост праведној расподјели ресурса“ (Kimlika 2003: 253).

Иако нема одговор на питање који су могући извори јединства у мултинационалној држави, Кимлика настоји да објасни да елементи групно-диференцираних права нису реметилачки фактор либералне демократске државе. У том смислу, захтев за признавање права на групну представљеност мањина јесте заправо захтев за инклузију. Захтевајући признање различитости, мањине настоје да се укључе у друштвене токове и заузму равноправну позицију са припадницима већине. Такође, признавање полиетничких права не ремети принцип грађанства, јер припадници мањина не захтевају ништа више до признавање различитости, односно интеграцију у шире мултикултурално грађанство. Припадници мањинских заједница осећају да су искључени из пуне партиципације искључиво због свог социо-културног идентитета, односно – различитости. Мањине се не могу, нити то желе, колективно интегрисати у доминантну културу, а да би превазишли осећање депривационости и, штавише, стање друштвене искључености, потребна су групно-диференцирана права као инструмент за постизање етно-културне правде. Кимлика наводи бројне примере развијених либералних демократија (Швајцарска, Канада, Белгија), који потврђују да је признавање полиетничких права управо допринело друштвеној кохезији и да принцип грађанства тиме није изгубио своја интегративна својства. Признање полиетничких права је беневоолентно, јер се ауторитет либералне државе не доводи у питање. Држава само мора прилагодити институције, како би оне функционално одражавале етно-културну различитост грађана.

Нешто другачије стоје ствари са правом на самоуправу. Признање овог права могло би у одређеним ситуацијама да представља изазов интегративној функцији грађанства (Kimlika, 2003: 261). Јачање самоуправа слаби везе са широм политичком заједницом и каткад доводи у питање њен ауторитет. У вези са тим, требало би подсетити на једног од утемељивача либералне теорије, Џона Стјуарта Мила, који је недвосмислено пледирао за то да је хабитус либералне државе – национална држава у којој доминира једна већинска култура. Мил је сматрао да у мултинационалној држави није могуће јачати интегративне везе и односе: „Међу људима који немају осећај међусобне повезаности, поготово ако читају и говоре различите језике, не може постојати јединствено јавно мњење нужно за деловање представничке демократије...“ Кимлика запажа да, супротно мишљењу класика либералне мисли, савремени мањински покрети тврде да је реч о посебним народима, с инхерентним правима на самоуправу. Мањински положај у којем се налазе није ствар њихових избора, већ невољних историјских процеса. Статус који имају у оквирима ширих држава не значи и одрицање од самоуправе, која се односи на самоадминистрирање и заштиту идентитета. У ствари, мањински лидери овај процес пре доживљавају као преношење неких изворних самоуправних права на државу или, пак, као узурпацију права на самоуправу од стране државе. У савременим политичким системима, овај однос је могућ у

федералном уређењу, у коме је ауторитет шире политичке заједнице деривативан; односно, у федерацијама насталим савезом држава најчешће је ауторитет централних власти ограничен на овлашћења која је свака нација – чланица пренела на њу (Kimlika: 2003; 263). Овај однос се, међутим, само условно или ређе може применити на самоуправу класичних националних мањина.

Кимлика, међутим, упозорава на то како припадници мањина схватају однос самоуправе и централних власти. Наиме, у оквирима савремене мултинационалне државе постоји више од једне политичке заједнице и не може се претпоставити да ауторитет шире државе има предност над ауторитетом националних заједница које живе у њој, јер ако, следећи кључни аргумент радикалних мањинских лидера, демократија представља владавину народа, а постоји више од једног народа у држави, онда сваки од њих има право да управља самим собом. Из ове констатације следи Кимликин закључак да су „права на самоуправу најпотпунији случај диференцираног грађанства, будући да народе деле на засебне народе, од којих сваки има властита повјесна права, териториј и самоуправне овласти, те, стога и властиту политичку заједницу“ (Kimlika: 2003; 262). Иако је Кимликино искуство ограничено на искуства федералних мултинационалних држава, он поставља једно од кључних питања које стално мучи савремене либерале: да ли признање на самоуправу некој националној мањини може имати интегративну друштвену улогу. Ова дилема је актуелна у вези са применом политике мултикултуралности у савременим постсоцијалистичким државама, које су, махом, транзиционе корене дубоко усадиле у ревитализоване постулате либералне демократије.

Чини се да се основни проблем односи на подељене идентитете грађана; односно, ако је принцип грађанства утемељен у припадништву одређеној политичкој заједници, онда се у политичким заједницама у којима се преклапају одређена права ствара напетост између привржености грађана двама типовима грађанског статуса. Ова примарна друштвена напетост условљава код грађана дилему: који је од та два типа грађанства привлачнији и како дефинисати сопствени идентитет у односу на ширу и ужу политичку заједницу. Са овог становишта, либерална држава је нестабилна и лако рањива, јер међусобно повезани и политички артикулисани идентитети грађана који припадају некој од самоуправних мањинских заједница могу поставити и питања проширења аутономије и стварања суверене националне државе. У случају социјалистичких федерација у источној Европи, ово се показало као правило. Захтев за самосталношћу истакле су како националне државе које су биле чланови квази-федерација, тако и делови појединих народа, односно националне мањине које су остале изван територијално-политичког оквира матичне државе.

Већина либералних демократија на западу дуго је игнорисала покушаје националних мањина или мањинских народа за признање неких од облика аутономије. Међутим, заблуда је да је савремена либерална држава остала неосетљива за самоуправе мањинских заједница. Штавише, у свету је

све мање мултинационалних држава које се ослањају на стратегију општег грађанства, као кишобрана испод којег се окупљају бројни индивидуални и колективни идентитети. У вези са тим, требало би поменути да ово сазревање либералне државе и њено отварање према мањинским самоуправама не почива на апстрактном разумевању различитости, већ на реалном сагледавању чињенице да свако одбијање права на самоуправу јача осећање друштвене ексклузије националних мањина и, по правилу, поставља на дневни ред захтев за отцепљење. Савременим либералним демократама је јасно да постулат класичног либерализма, по којем у основи грађанског јединства стоји монокултурални идеал доминантног народа, није одржив у савременим мултинационалним државама. Савремена демократија подразумева да стабилна држава почива управо на јачању аутономија и самоуправа и на признавању различитости. Међутим, несумњиво је, а и Кимлика упозорава, да ће јачање локалне аутономије довести до стишавања конфликта, али он упозорава и на то да неће замрети захтеви за све већим степеном аутономија и независности.

Међутим, чини се да савремене аутономије, које се признају у либералним државама, заиста занемарују интегративне друштвене чиниоце. Чини се да јавно добро, под којим је класична либерална држава подразумевала принцип грађанства, није замењено довољно јаким и конститутивним принципом, довољно привлачним да се око њега окупе многе различитости.

Литература

- Dworkin, Ronald, *Liberal Community*, California Law Review, 77/3, 1989.
- Hajek, Fridrih A., *Pravo, zakonodavstvo i sloboda*, CID, Podgorica 2002.
- Horowitz, Donald, *Ethnic Identity*, Harvard University Press, 1975.
- Kymlicka, Will, *Etnički odnosi i zapadna politička teorija*, Habitus, nulti broj, CMK, Novi Sad 1999.
- Kymlicka, Will, Opalski, Magda, eds., *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relationships in Eastern Europe*, Oxford University Press, 2001.
- Kymlicka, Will, *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2003.
- Raz, Joseph, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, Dissent, Winter 1994.
- Ролс, Џон, *Политички либерализам*, Филип Вишњић, Београд 1998.
- Подунавац, Милан, *Либерализам и мултикултурализам*, Филозофија и друштво XVII, ИФДТ, Београд 2000.
- Poper, Karl, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, BIGZ, Beograd 1993.

- Putinja, Filip, Stref-Fenar, Žoslin, *Teorije o etnicitetu*, Biblioteka XX vek, Beograd 1997.
- Smith, Anthony D, *Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, 1981.
- Stojković, Branimir, *Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura*, u Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, CLIO, Beograd 1999.
- Semprini, Andrea, *Multikulturalizam*, CLIO, Beograd 1999.
- Tejlor, Čarls, *Politika priznanja*, u Ejmi Gatman, *Multikulturalizam*, CMK, Novi Sad 2003.
- Walzer, Michael, *Comment*, u Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Žižek, Slavoj, *Multikulturalizam – komunitarizam – liberalizam*, Nova srpska politička misao, Nova edicija, vol. VIII, no. 1-4, Beograd 2005.

Горан Башич

Принципите на комунитаризъм и либерализъм в организацията на мултиетническите постсоциалистически общества в Югоизточна Европа

Последният „голям“ преход, предложен на държавите в Югоизточна Европа от началото на деветото десетилетие на XX век, се базира на отхвърлянето на квази-комунистическото наследство и ревитализация на либералните традиции и принципи като основа на обществената организация.

Това напрежение във връзка с мултикултуралната природа на държавата е особено изразено в онези региони, в които възприемането на международните стандарти за защита на националните малцинства е довело до установяване на модела на сагрегативен мултикултурализъм. Същевременно развитието на либералната държава, т.е. държавата на старата демокрация, коригира традиционния либерален принцип за неутралност на държавата в публичната сфера. В този смисъл е актуален въпросът дали мултикултурността е иманентен принцип за организация на мултикултурните общества в Югоизточна Европа или еретичната конструкция е привнесена от опита на западното, и по-точно канадското, общество.

Ключови думи:

малцинство,
националност,
мултикултурализъм

Goran Bašić

The Principles of Liberalism and General Welfare in Organization of Multiethnic Post-Socialist Societies

The last big transition occurring in the 1990's within the states of SE Europe, was founded on the principles of liberal tradition and principle as a basis of social organization; also, it has tried to break away from quasi-welfare perspective. This tension was especially prominent in relation to multiculturalism of the states in the region, which have, by adopting international standards of national minority rights and protection, established a model of segregate multiculturalism. At the same time, the developed liberal states, that is, the states with established democracy, have altered the traditional liberal approach to a neutral stance of the state in public sphere. As a consequence, one question became intrusive: is multiculturalism an immanent principle of organization of multicultural societies in SEE, or a heretic construction taken over from western, primarily Canadian society?

Key words:

multiculturalism, ethnicity,
ethno-cultural rights,
self-management

Марина Мартинова

Институт за етнологију и антропологију РАН, Москва

Утицај савремених миграционих процеса на свакодневну културу Московљана

У раду се истражују проблеми отворености свакодневне културе према другачијем у савременим условима. Радикализам трансформацијских процеса толико је изражен у Русији да је и свакодневица, раније схватана као најконзервативнија сфера људског живота, претрпела последице глобалних културних преокрета. У Русији се најдинамичније мења регион Москве. Једну од најзначајнијих промена у социјалној сфери представљају миграције становништва. При томе, прираст становништва Москве, по броју руских миграната, повећао се у периоду између два последња пописа (1989. и 2002. године) само за 11%. Први пут се овде, после многих година, знатно повећао број неруског становништва (1989. г. – 800 хиљада, 2002. г. – више од 1,5 милиона људи). Досељеници су заузели многа радна места у домену услужних делатности. У раду ће бити осветљене промене у начину живота Москвљана, које су у вези с том појавом. Имајући у виду да су миграције ка граду-престоници присутне у целом свету, закључци и методологија могу бити од значаја, по нашем мишљењу, не само регионално, већ и у најширим размерама.

У свом саопштењу хтела бих да усредсредим пажњу на проблем отворености свакодневне културе за различите утицаје у савременим условима, издвојивши само један аспект овога проблема.

Наиме, размотрићу феномен свакодневице у дијалогу различитих културних традиција. Радикалност данашњих трансформација у свету толико је велика да свакодневица, која се раније третирала као једна од најконзервативнијих области људског живота, осећа последице глобалних културних промена.

Кључне речи:

свакодневна култура, миграције, проблеми интеграције култура

Објекат мога истраживања је ограничена територија са неограничним, по свом саставу, становништвом – Москва као један од највећих светских мегалополиса. Москва је регион Русије који се најдинамичније мења. Међу другим променама, миграције су једне од значајнијих у социјалној области. Изузев тога, прираштај становништва Москве, на рачун руских миграната, повећао се у периоду између два последња пописа (1989. године и 2002. године) само за 11 %. Први пут за више година овде се знатно повећао број неруског становништва (1989. г. – 800 хиљада, 2002. г. – више од 1,5 милиона људи).¹ Дошљаци су заузели многа радна места у домену услужних делатности. У извештају ће бити праћене промене у култури обичног живота Московљана, а које су у вези са овом појавом. Узимајући у обзир чињеницу да миграције у главне градове представљају широко распрострањену појаву у свету, резултати и методологија овога истраживања могу имати, по нашем мишљењу, не само регионални, већ и шири значај.

Проблеми интеграције култура актуелни су у многим регионима света. При томе, за њихов знатан део, као нпр. за већину европских држава, проблеми културне и социјалне идентификације постали су актуелни углавном у вези са контактима староседелаца са мигрантима или групама миграната. У Немачкој и Француској, је шездесетих и седамдесетих година 20. века, услед прилива стране радне снаге, постао акутан проблем међуетничких односа.

За Русију су спољне миграције прилично нова појава. Међутим, њена специфичност се састоји у томе што се од самог почетка руска држава формирала као мултикултурна. Осим тога, у Русији су одавно заступљене различите конфесије. Данас је само у Москви регистровано око 900 религиозних организација и више од 50 конфесија. Да ли се, при томе, може говорити о постојању заједничке културе Русије и идентитета јединственог за све становнике земље – као комплекса заједничких, признатих вредности, типова понашања и мишљења? У каквим је облицима овај идентитет сачуван?

Код свих становника земље, током живљења у јединственој држави био је формиран цео комплекс заједничких културних особина. Многе особине понашања и начина живота омогућиће, у току дужег времена, препознавање становника постсовјетског простора у гомили људи. У мултикултурној средини, као што је Русија, људи од малих ногу, постепено кроз праксу откривају сличности и разлике између себе и других људи. Међутим, погрешни су перцепција и третирање мултикултурног друштва као мозаика, састављеног од механички сложених група и заједница, различитих језика и култура, етничких и религиозних припадности. Таква концепција је статична у схватању културе: она не узима у обзир ни контактирање индивидуа ни последице њихових контаката. Живећи заједно, представници различитих народа све више личе једни на друге.

¹ <http://www.gks.ru/perepis/osnitogi.htm>

У праву је професор В. А. Тишков: становници Русије имају много више заједничких историјско-културних вредности и друштвено-политичких оријентација него разлика на основу етничке и религиозне разноврсности. Стимуланс за позитивне контакте представља свест људи о томе да их много тога спаја: посао, стамбени услови, територијална заједница (кућа, кварт, град, регион), историјски период (садашњост), језик или језици који су званично прихваћени у земљи. Особине које раздвајају индивиде (идеологија, историја итд.) налазе се тек на другом месту по значају.²

Није мултиетничко само друштво, већ су то и сами људи. На пример, син моје пријатељице Бурјаткиње рођен је у Москви, не зна бурјатски језик и по начину живота се уопште не разликује од својих вршњака, становника главног града. Исто то би се могло рећи и о стотинама Јермена, Украјинаца и представника других народа у граду. При томе, ретки од њих сматрају себе Русима. Један Јермен је рекао мом колеги: да сам погледао у огледало и рекао себи: *Здраво, Феликсе Хачатуријане, Русе*, цркао бих од смеха. Етнички идентитет се разликује од других облика социјалне идентичности, пре свега, представом о заједничкој култури. Наведени примери сведоче о томе да је понекад довољна само вера у припадност овој култури.

Русија је, као и територија читавог бившег Совјетског Савеза, земља доминирајуће рускојезичне културе. Руским језиком говори више од половине становништва свих држава на постсовјетском простору, а руски језик знају практично сви становници наше земље. Представници неруских националних припадности по правилу су двојезични (или чак боље говоре руски него свој језик). У многим регионима, обука деце различитих националности била је вођена на руском језику (у сваком случају, по читавој земљи је руски језик био обавезан школски предмет).

Ово као да потврђује распрострањено гледиште да данас, у време технолошког напретка, долази до нагле унификације културе. Читав свет је обухваћен процесима глобализације, урбанизације, европеизације. Наравно да су се многе ствари унифицирале под утицајем технолошког напретка и да многе културне особине нестају. Међутим, било би преувеличавање ако би се тврдило да су оне потпуно нестале. Није случајно то што се говори, на пример, о специфичном кавкаском менталитету, о посебној северној цивилизацији или о модернизованом исламском свету.

Разумљиво је да се у свету стално одвијају процеси узајмног културног деловања, те да су многи елементи културе распрострањени по целом свету. Нарочито интензивно се овај процес одвија у великим градовима. Ширење светске урбане културе заиста је створило услове за контактирање људи различитих етничких традиција у пословној, производној и организационој области, као и у другим областима. У друштву је знатно поједностављена етикецијска конвенционалност. Међутим, ово не значи да се етнички чинилац не узима у обзир. Напротив, важно је схватити да свака

² В. А. Тишков, *Етничност и политика*, Москва 2001.

култура одражава само један део искуства које је акумулирало човечанство. Она није ни гора ни боља. Она је, једноставно, другачија.

Практично, у савременој култури сваке земље, сваког народа, не искључујући ни најзаосталија племена ни високоразвијена индустријска друштва, присутне су две компоненте – светска и традиционална, мада је њихов однос различит. Светска компонента се највише осећа у мегалополисима, од којих ниједан не заступа културу само једне етничке групе.

Међутим, не би се могло порећи да свака земља, сваки град има своју непоновљиву културну специфичност. Занимљиво је у овом смислу мишљење француског песника Шарла Бодлера, који је у „Јадној Белгији“ писао: *Кажу да сваки град, свака земља има свој мирис. Париз, кажу, мирише или је мирисао на кисели купус. Кејптаун мирише на овчетину. Нека тропска острва миришу на руже, мошус или кокосово уље. Русија мирише на кожу. Леон мирише на угаљ. Читав Исток мирише на мошус и стрвину. Брисел мирише на течни сапун. А каква је данас Москва? У којој мери је унифицирана и јединствена култура Московљана, пре свега, свакодневица?*

Када говоримо о Москви, важно је узети у обзир да овај мегалополис спада у најмултиетничкије градове света. Међу њених 10,38 милиона становника (према попису из 2002. године) има представника свих 160 народа Русије. Као и у већини мегаполиса, становништво Москве се стално попуњава на рачун прилива становника из других региона. Током последње деценије, услед промена насталих у земљи, и унутрашњи и страни мигранти постали су свакодневна појава у главном граду.

Распад СССР-а подстакао је многе сложене друштвене процесе, између осталих – нагли пораст броја миграција. Међу великим градовима, који привлаче мигранте из региона некадашње огромне државе, предњачи Москва, која се у том периоду, услед низа околности, показала као један од највитаљнијих региона. Дошљаци последњих година пружају шаролику слику. Ту спадају и досељеници, и избеглице, и економски мигранти, и сезонски радници. Интензивне су и унутрашње и спољне миграције. Одлазак становништва из северних области има важан социјални значај међу унутрашњим миграцијама. (Услед распада СССР-а, бенефиције уз високу плату, које је раније утврдила држава, изгубиле су у условима раста инфлације стимулирајућу улогу, те нису биле довољне да обезбеде пристојан стандард). Изражене су миграције са северног Кавказа, изазване и економским разлозима и тамошњом нестабилном ситуацијом. Током последње деценије двадесетог века усмерила се у руски главни град река људи из бивших савезних република, и то не само Руса, већ и представника других народа.

Обим миграција у Москву у сталном је порасту. О томе сведоче следећи подаци. Према званичним статистикама, од 1991. до 1995. године миграциони прираштај у главном граду износио је само 26 хиљада људи, од којих се 11 хиљада односи на унутрашње миграције, што је много мање од показатеља из претходних година. Међутим, ситуација се нагло променила од друге половине деведесетих година. За период од 1996. до 2002. године

престоница бележи број од око 410 хиљада миграната, од чега на рачун унутрашњих миграција отпада 207,9 хиљада људи.³ Према другим подацима, салдо миграција износи око 2 милиона људи. Ако се узме у обзир негативан природни прираштај становништва у Москви, број миграната постаје од великог значаја.

Ови подаци обухватају сталне становнике Москве, којима се сматрају сви они који у престоници живе више од годину дана, односно – и недавни мигранти. Међутим, у овој статистици није узет у обзир већи део дошљака који долазе да зараде или се илегално налазе у граду. Број привремених (регистрованих по месту боравка) становника износио је 2002. године више од једног милиона људи. Удео грађана Заједнице Независних Држава чини 65% од тог броја. Поред тога, најмање 2 милиона људи живи у граду илегално. Културно шаренило становника главног града се увећава уколико се становницима Москве додају и они са привременим боравком, као и они који се илегално налазе у граду.

Према подацима пописа становништва из 2002. године, Руси чине 84,83% сталног становништва главног града, тј. огромну већину. Међутим, број неруских становника Москве, према неким подацима, износи од 2 до 3 милиона људи. На пример, Азербејџанаца према попису има 95,56 хиљада, а према прорачунима – више од једног милиона. Према попису, међу сталним становницима Москве има 253,6 хиљада Украјинаца, 166 хиљада Татара, 124 хиљаде Јермена, много запослених Молдаваца (међу њима има 36,5 хиљада Московљана), односно – ове заједнице су веома бројне. Ако је, на пример, почетком деведесетих година у Москви било релативно мало становника пореклом из средњоазијских области, онда су на прелазу из 20. у 21. век у граду формиране бројне дијаспоре, пре свега од досељеника из Тацикистана и Узбекистана. Треба рећи и то да је тацикистанска дијаспора организована по регионалном принципу (према регионима одласка). Појавиле су се и раније углавном непознате заједнице, попут кинеске, вијетнамске, авганистанске, индијске и друге. У Москви, према званичним статистикама, има 12,8 хиљада Кинеза, а према другим изворима – од 50 до 250 хиљада.

Иначе, становништво Москве се кроз читаву њену историју стално попуњавало. Ако изоставимо старо доба, па упоредимо данашње време и године совјетске власти, карактер миграција се очито променио, што није могло а да се не одрази и на социјално-културну ситуацију у граду. Раније су у Москву долазили млади ради студија, а такође су овамо наменски усмераивани кадрови из дефицитарних струка. Међу њима су били углавном неочењени мушкарци и неударе жене. Они су били расположени да науче, упијају московску традицију и културу, као и московски начин говора.

Данашњи миграциони прилив становништва у Москву је велики, налик на лавину. Много је лакше купити стан у Москви (уколико се има новац), јер се Москва интензивно урбанизује, те пружа веће могућности за

³ *Этническая иммиграция в Москве*, Москва 2004, 14.

економско благостање у односу на друге градове региона. Постоје и многи други разлози, а промењена је и мотивација ових миграција. Мигранти су данас нешто старији; међутим, од великог значаја је то што је ово углавном радно способно становништво. Многи долазе са породицама, неки доводе и старе родитеље – одмах или нешто касније, када се снађу на новом месту.

Поред овога, брележимо и такозване радне миграције. Ови мигранти долазе да зараде новац и да га, по правилу, пошаљу породици која је остала код куће. Реч „гастарбајтер“ употребљавала се раније само у вези са западним светом, док се данас користи и за досељенике из бивших република велике државе. Појавила се специјализација, тј. организација радних активности по етничком принципу. На, пример, чистачи улица су углавном Тацици (раније је међу њима било много Татара, а сада су они, вероватно, заузели вишу лествицу социјалног статуса); међу возачима аутобуса и тролејбуса има много Украјинаца, постоје молдавске грађевинске бригаде, Азербејџанци контролишу пијаци прехранбених производа, Кинези и Вијетнамци продају робу широке потрошње, Индијци продају чај итд. Свакако, такав распоред радних ресурса био је искључен у условима државне економије и политике интернационализма. У условима приватног сектора, мада приликом запошљавања има утицаја квалификациона мотивација, важан је и принцип познанства са колегама на послу. Многи иду тамо где су познаници или рођаци већ успели да се добро снађу. У условима када је државна миграциона политика недовољно уходана, многе етничке заједнице саме решавају основна питања како легалне тако и илегалне имиграције, а контролишу и веће сегменте тржишта роба и услуга. Многи мигранти станују заједно из економских разлога: заједничко изнајмљивање стана је јефтиније. Осим тога, уобичајено је живети заједно са својим земљацима, што потврђује нашу тезу о некој специфичности свакодневне културе миграната. Ово истраживање није обухватило перспективе сазревања затворених етнокултурних енклава (етничких гета) на територији Москве. Међутим, већ су приметне тежње миграната приликом куповине стана (према статистикама, највише дошљака има на југу Москве – 41,6%, док их на северозападу има 23,8%). У већини случајева, заједнички боравак гастарбајтера очито доприноси очувању њихове свакодневне културе и начина живота.

Постоји и још један важан чинилац. Сам етнички принцип не може да се сматра основом за класификацију култура. Битна је опозиција *староседелац – мигрант*. Управо се на овој релацији, како сведоче истраживања, у знатној мери налази културна граница између становника. Рођени Московљани, Руси и припадници других националности практично се мало разликују у обичном животу.

Према статистикама, у миграционом приливу у Москву, као и иначе у Русију, има доста руског становништва. Ово је, на први поглед, повољна околност за адаптацију међу староседеоцима. Међутим, специфичност се састоји у томе што су ови мигранти углавном људи који су живели доста дуго на пређашњем месту. Међу њима има и оних из мешовитих бракова. Сви они долазе из различитих региона. Зато су они у знатној мери носиоци култура,

традиција, обичаја народа оних региона из којих мигрирају. Дакле, иза њихове руске етничке припадности, у ствари, може да се крије култура по којој се они разликују од месног становништва. Руси су преузели многе црте начина живота, понашања и свакодневних навика, традиција околине. Тек након доласка у Москву, постали су свесни величине нових социо-културних процеса. Према подацима из анкета, 92% миграната истиче да осећа разлику у понашању, породичним односима, у односу према раду, култури исхране, што су све последице контакта са народима пореклом из централноазијског или кавкаског региона.⁴

По мишљењу досељеника, они Руси који су у току неколико генерација живели у непосредном суседству са Казасима, Узбецима, Азербејџанцима и другим народима Кавказа и Средње Азије, попримили су од њих неке елементе културе понашања, пре свега: источноачку гостољубивост, учтивост, поштовање према старијима, љубав према раду, толерантност према туђим обичајима и обредима, неприврженост жестоким пићима и псовкама. Ови Руси су, према опсервацијама, гостољубивији, веће дипломате, много лакше ступају у први контакт. Очигледно је да је до акултурације најосетливије дошло у видљивим областима понашања: у свакодневној култури (пре свега, у исхрани) као и у соционормативној култури, а мање се одразило на унутрашње културне црте (религију, морал).

На питање да ли се Руси који живе у Узбекистану разликују од Руса из централне Русије, 54% испитаника одговорило је да су разлике битне, а 25% – да оне нису битне. При томе, 3/4 испитаника сматра да је понашање градског становништва негативније од културе и понашања руског средњоазијског становништва⁵

И градско руско становништво такође примећују необичне црте руских миграната из Средње Азије и Закавказја. Рецимо. Сваки трећи Московљанин или становник Подмосковља, који учествује у неком социолошком анкетирању, подвлачи да је досељеницима ближа култура оног народа са којим су они живели пре доласка у Русију. Ово се испољава у свему: у понашању, карактеру, начину говора, чак и у физичком изгледу.⁶

На питање анкетара: „Да ли бисте хтели да сачувате ове особине?“, 73% анкетираних миграната одговорило је потврдно, односно – 3/5 миграната има намеру да сачува културне особине које су попримљене од другог етничког становништва, на пређашњем месту живљења. Заправо, они немају циљ и потребу да се стопе са датом срединном или да се асимилију. Напротив, они теже да иду путем интеграције: да формирају везе са градским

⁴ *Этническая эмиграция в Москве...*, 75.

⁵ В. Степанов, А. Сусоколов, *Русские ближнего зарубежья. Проблемы адаптации в российской деревне*, 1993, 30-31.

⁶ *Этническая эмиграция в Москве...*, 76.

становништвом а и да сачувају своје културне особине и самосвојност. Зато ће у току извесног времена мигранти чак и тежити да култивишу ове разлике.

Међутим, како су се миграциони процеси одразили на свакодневну културу Московљана? Волела бих да наведем неколико конкретних примера културних иновација у Москви.

Један од показатеља етнокултурних процеса који се одвијају на територији ЗНД јесте појава нетипичних – за московски регион – намирница и облика организације друштвене исхране. Појава бројних и сталних дијаспора у Москви изазвала је код њихових чланова потребу за установљавањем уобичајених услова бивствовања, између осталог, и у области исхране. На пример, знатан део миграната ради у трговинама и на пијацама, па су се стога на московским пијацама појавиле чајџинице, кинеске мензе и слично, специјално организоване за њих.

Још један занимљив пример представљају тачичко-узбечке пекаре (*нонвојхона*) у којима се пеку лепиње према традиционалним рецептима Средње Азије, а које су отворене последњих година на московским пијацама. Чак су из Средње Азије специјално због њих (лепиња) донети керамички тандири (*танури*) – пећи за прављење лепиња. У таквим пекарама раде, по правилу, три особе – један главни пекар и два помоћника. Додуше, ни технологија ни начин прављења лепиња нису потпуно аутентични. Готове лепиње су много мање од традиционалних, нису тако разноврсне по облику и типу теста итд. (В. И. Бушков, *Конгресс этнографов и антропологов России*, Тезисы. 2001, 162). Можда су оне чак и прилагођене укусу Московљана, јер лепиње не купују само, (чак и не толико) Средњоазијци, већ их купују и рођени Московљани. Дакле, долази до промена и у њиховој исхрани, јер они у неким случајевима више воле лепиње од традиционалног ражаног хлеба или од пшеничног хлеба са квасцем.

У Москви данас има много ресторана са источњачким или етничким колоритом – „Хоца Насредин у Хиви“, „Крчма“ (украјинска кухиња). Или, рецимо, „Рибарска кућа“ близу зграде у којој станујем, где су, током дужег времена припремана рибља јела, а сада је претворена у ресторан азербејџанске кухиње „Патлиџан“. Нову појаву за Московљане представљају национална јела на улицама града. Фастфуд је раније био заступљен локалним за пирошке и пељмење, а данас је то не само Мекдоналдс, већ и пицерије, као и мали локали са источњачком храном.

Процес акултурације је обострани процес. И рођени Московљани многе ствари преузимају од дошљака. Раније су само ретки Московљани куповали на пијаци дивљи лук, а данас га већ узгајају на подмосковским парцелама. Припрема корејског маринованог поврћа и салата постала је масовна; продају се буквално на свакој пијаци и у свакој радњи прехрамбених производа. Наиме, њихова производња очито није намењена само Кореанцима, већ и другим потрошачима.

Додуше, и у совјетско доба била су веома популарна јела из кухиња различитих народа. *Украјински борич*, *узбечки тилав*, *кавказки шашљик* (сличан ражњићима), *сибирски пељмени* – ова су се јела проширила далеко ван оквира култура које су их створиле. На овај начин се исхрана становника Москве обогаћује новим јелима.

Иновације се јављају и у другим областима. На пример, једна моја познаница бунила се зато што не може да живи у викендици коју су јој изградили гастарбајтери: „уместо руске брвнаре добила сам кавкаску *сакљу*, степенице су сувише стрме, распоред соба је необичан итд.“ Када се упореди стан Московљана и дошљака, приметне су разлике у детаљима ентеријера, нпр. у бојама. Рецимо, мигранти из Средње Азије воле да спавају на ниским креветима или на душецима простртим на поду. Они чај не пију из шоља, већ из пијала, а Азербејџанци пију чај из малих стаклених чашица без дршки (армуди).

Градска одећа, која је на први поглед уједначена, такође није баш унифицирана. Често се на улици могу видети жене у средњоазијским шареним хаљинама, а и мараме на глави такође су нова појава за главни град. Још увек шокантно делује појава жена у традиционалној одећи и, пенџаби (фереца), на московским купалиштима, али ни то више није тако изузетна појава.

На јавним местима (кафане, пијаце, радње итд.) чује се традиционална музика, и то не као егзотика, већ због тога што је она блиска људима који овде раде. Све чешће се чују неруски језици – тацички, украјински, језици народа Кавказа, или пак руски језик са немосковским нагласком.

Појавили су се и нови облици одмора и доколице. Проширила се игра *нарда*. Она се игра чак и у парковима, где воле да се окупе шахисти и играчи домина, и то не само дошљаци, већ и они који су постали Московљани. Већ сам поменула да је акултурација обострани процес. Азербејџанци и Тацици су у Москви научили да играју домине, а Тацици су почели да играју фудбал, да учествују у спортским играма за које раније нису ни знали. Казино воле да посећују Грузијци и Кинези, док Тацици и Вијетнамци тамо ретко одлазе.

Многи досељеници примећују разлике у међуљудским односима, уобичајене за Московљане, и оне својствене њима. Знатан део миграната заступа источњачке, колективистичке културе. Зато им се, према анкетирањима, Московљани чине повученим, чак и хладним људима. На пример, Јерменке које су недавно дошле у Москву причале су ми да су запањене због тога што се њихове сусетке не друже са њима. „У нашем завичају свако јутро би за нас почело од шоље кафе коју би ми попиле заједно са сусеткама“ – говориле су оне. Непознавање туђих традиција понекад доводи до неразумевања и узајамних негативних оцена. На пример, код нас није уобичајено доћи у госте непозван, док у Средњој Азији управо досељеник мора да укаже поштовање староседеоцима тако што ће код њих доћи ради упознавања. Ово у Москви зна мали број људи, па зато није ни чудо

што је једна од „нових Московљанки“ изазвала, благо речено, недоумицу код својих суседа када је умесила питу и зазвонила на њихова врата.

Средњоазијци и сами истичу да се они понашају различито, у зависности од тога да ли долазе појединачно или у групи: „Када си сам, мораш више да пазиш на правила понашања околине. Када су поред тебе земљаци, онда осећаш жељу да истакнеш своју независност, јер није неопходно да се бојиш туђинаца“.

Досељеници неизбежно губе низ слојева своје културе. На пример, у граду се доста често губи неоспоран ауторитет старијих, својствен народу у њиховој постојбини.

Интересантна је опсервација једне московске учитељице која ради са одељењем у коме уче авганистанска деца. Она истиче да деца демонстрирају родно понашање, типично за њихову културу. Одељење се дели на мушку и женску половину, наизглед спонтано, а у ствари подсвесно... Њихов начин одевања (панталоне испод хаљине итд.) изазива смех код друге деце.

Познати су случајеви када родитељи нису дозвољавали кавкаским девојчицама да се баве физичком културом због спортске одеће припијене уз тело. Девојчице и дечаци су се устручавали да се ухвате за руке, јер у њиховој култури ово није уобичајено.

Иначе, школа би могла допринети и акултурацији деце и подржавању њихове културне оригиналности. Обе ове тенденције заступљене су данас у Москви. У Москви је основано више од 70 школа са предавањем елемената етничке културе. Постоје грузијске, јерменске, корејске, литванске и многе друге школе. Делатност етничких и религиозних удружења, национално-културних аутономија (у Москви их има око 150) такође доприноси тенденцији очувања историјске и културне баштине. Поред тога, решавају се и задаци адаптације миграната, њихове интеграције у културно пространство града. Најефикаснији је у том смислу систематски образовни утицај на децу и тинејџере, који много лакше од старије генерације миграната прихватају традиције и правила социјалног живота у Москви. Такав се рад спроводи и у предшколским и у школским установама које су усмерене на предавање руског језика деци из породица нерускојезичних миграната. Све ово омогућује Московљанима који заступају различите етничке заједнице да сами изаберу одговарајући модел понашања.

Треба рећи да је влада Москве развила низ наменских програма усмерених на интеграцију свих слојева градског становништва, што се испољава у обезбеђивању повољних услова за развој култура свих етничких група, чији је број у Москви прилично велико. Усмереност на интеграцију укључује и обезбеђивање специфичних интереса чланова национално-културних аутономија, оријентисаних на очување одговарајућих језика и култура на територији Москве. Тиме се реализује међународно признати принцип „јединство у разноликости“ – узимајући у обзир специфичност

главног града Русије као мултиетничког насеља (са израженом руском доминантом).

На крају бих истакла да је почетком осамдесетих година било тешко говорити о утицају миграната на свакодневну културу Московљана, док је данас то већ чињеница. Који чиниоци утичу на актуелизацију интересовања за народну традицију? Као један од најзначајнијих фактора, поменула бих овде укупан раст улоге етничког фактора на постсовјетском простору током последње деценије. Пропаст СССР-а резултирала је, новим тенденцијама у културној ситуацији у Русији, које су од великог значаја за узајамну процену народа у контакту и културних релација успостављених између њих. Културне разлике се на све могуће начине истичу и подвлаче. Људи су свуда постали свесни свог етничког и културног идентитета, чему су се обратили као средству за сопствену мобилизацију у борби за социјалне и политичко-економске интересе. Теренс Тернер у чланку „Антропологија и мултикултурност“, објављеном 1994. године, који не обухвата проблеме Русије, демонстрира једну светску тенденцију у истраживању културе као идеолошког средства за нове облике политичког идентитета. Ни Русија није изузетак у том смислу.

Значајна усмереност на препород етничких вредности културе карактеристична је нарочито за све неруске народе наше земље. Према социолошком анкетавању које су, под руководством професора Леокадије Дробижеве, спровели представници Института етнологије и антропологије у четири руске републике (на Кавказу – у Осетији, у Поволжју – у Татарстану, у Сибиру – у Туви и у Јакутији), показује се да су само код Руса вредности грађанског друштва изнад развоја језика и културе сопственог народа.

Одговарајући на питање: „Какви су услови данас најнеопходнији за препород вашег народа?“, значај језика истакло је око 40% Татара, Тувинаца, Јакута, Осетина (управо код ова четири народа спроведено је истраживање), а развој етничке културе истакло је више од 60% анкетираних. Међу Русима у овим републикама прву вредност истакло је њих 9-14%, а другу – 32-47%.

Веома важна околност диференцира социјално пространство и стимулише стварање свог света пред туђим и непознатим – то је опозиција *уобичајено-необично*. Она не само да усмерава нашу пажњу ка туђим навикама и начину понашања, већ и актуелизира сопствени свакодневни живот, стимулише размишљања о њему. Сматрам да многе реалности данашњице повећавају значај истраживања свакодневне културе, а једна од важних је све интензивнији продор иновација у уобичајени свакодневни живот. Осим тога, ове иновације нису само последица техничког напретка, већ последица убрзаног процеса мешања становништва. Како то утиче на свакодневну културу? Да ли се она унификује или различите културе коегзистирају паралелно?

Многи чиниоци претварају данас област свакодневног постојања у објекат напрегнуте пажње. Сам свакодневни живот променио је свој статус у систему вредности. За читаву традицију европског рационализма карактерис-

тично је потискивање *уобичајеног света*, свакодневног људског бивствовања где је у хијерархији вредности у последњем плану. У савременој филозофији и социологији свест о томе да је свакодневица веома важна област сведочи о њеној социјалној и етичкој димензији. У изјавама политичара све чешће се изражава мисао о неопходности очувања свакодневног живота људи. Свакодневни живот постепено почиње да се схвата као веома важан.

Марина Мартинова

Влиянието на миграционните процеси върху всекидневната култура на московчаните

В доклада се изследват проблемите на откритостта на всекидневната култура към различието в условията на съвременността. Радикалността на протичащите в Русия трансформации е толкова голяма, че всекидневието, възприемано по-рано като една от най-консервативните сфери на човешкия живот, изпитва върху себе си последствията на тези глобални културни промени. Най-динамично променящият се регион в Русия е Москва. Сред останалите изменения в социалната сфера едно от най-значимите са миграциите. При това в периода между двете последни преброявания през 1989 г. и 2002 г. нарастването на населението на Москва за сметка на руските мигранти е едва 11 %. За първи път от много години в столицата съществено се е увеличила числеността на неруското население (от 800 хиляди през 1989 г. на повече от 1,5 милиона души през 2002 г.). Много работни места в сферата на обслужването са заети от новодошлите. В доклада ще бъдат изяснени измененията в битовата култура на московчаните, свързани с това явление. Отчитайки, че по цял свят миграциите към столичния град са широко разпространени, то изводите и методиката на настоящото изследване, според нас, биха могли да представляват интерес не само в регионален, но и в по-широк план.

Ключови думи:

всекидневната култура,
миграция, глобални
културни промени

Marina Martinova

The Influence of Recent Migration Processes on Moscow Everyday Culture

The paper discusses the problems of „opening up“ of an everyday culture in the relations toward the different in contemporary conditions. The radicalism of transformation processes is much emphasized in Russia that even influences our daily lives, considered before to be the most conservative sphere of

Key words:

everyday culture,
migrations, global cultural
changes

human life, have suffered consequences of global cultural changes. In Russia, Moscow is changing in a most dynamic way. In social spheres, one of the most significant changes is provoked by migrations. Moscow, the most vital region, attracts the largest number of migrants from all regions of the huge ex-state. The newcomers display varieties. They include emigrants, refugees, economic migrants and seasonal workers. Internal and external migrations are both extensive. In internal migrations, an important social factor is migrating population from the north areas. Very important are migrations from the North Kavkaz, induced by economic reasons and unstable situation. In the last decades Moscow witnessed a sea of immigrants from all ex federal republics, encompassing not only Russians but other peoples as well. The increase of Moscow population by Russian immigrants has risen in between the two last censuses (1989 and 2002) for only 11%. In addition, the number of non-Russians has arisen a lot, the first time in any years (in 1989- 800 000, and in 2002- more than 1.5 million). Many immigrants took over jobs dealing with personal services, reflected in a Moscow way of life. Migrations toward big cities are omnipresent world wide, therefore our conclusion and methodology could be significant not only regionally but also in a wider context. Many cultural elements are common throughout the world, as a consequence of cultures intertwining. This is especially true for big cities. The spreading of a world urban culture created conditions for contact among peoples of different ethnic traditions, in business, industrial, organizational and other areas. All these different cultures reflect just one side of the experience; it is not better or worse, it is simply different. There is another important factor. An ethnic principle alone could not be considered as basis for culture classification. The important is the opposition „native/newcomer“, and it is on this line, where we find a cultural border between Moscow inhabitants. Born in Moscow, Russians, and members of other nationalities do not differ so much in other characteristics. According to the statistics, there are numerous Russians in Moscow. This is a favorable element for natives adaptation. These migrants have lived for a long time somewhere else. There are a number of mixed marriages also, and they come from different regions.

Therefore, they are the carriers of their respective different traditions. So, behind their Russian culture, there may be hidden a culture very different than of the local population. The Russians have taken over many customs and behaviors from the surrounding traditions. This became visible only when the migrants came to Moscow. According to the interview, 92% of the migrants have said that they feel a difference in behavior, family relations, relations toward work, and diet, which are all the consequences of the contact with the peoples of centrals Asia or Kavkaz region, where they have come from. According to the newcomers, Russians have taken over many customs from their neighbors (Kazasi, Uzbeki, and Azerbejdzani) such as eastern hospitality, polite behavior, respect for older people, love toward work, tolerance toward different peoples and customs, aversion toward alcohol and cursing. These Russians are, according to the informants, pleasant and good hosts, more diplomatic and easier to contact. It is evident that acculturation is best seen in material/everyday culture (diet) and socio-normative (some behavioral elements), and it is less observed in inner cultural issues (religion, morality).

Наталья Пушкарева,

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва

Современное состояние и предмет антропологии повседневности

Отличие антропологии повседневности от этнографических исследований быта¹

В современном гуманитарном знании нет согласия в определении круга вопросов, которые следует относить к истории повседневного. Понятие „обычное ежедневное существование“, „род/образ жизни“, „то, что обычно делают обычные люди“, которыми иногда заменяют термин „повседневность“, также весьма расплывчаты. В мировой науке сосуществуют оба понимания истории повседневности – и как реконструирующей ментальный макроконтекст событийной истории, и как реализации приемов микроисторического анализа. К тому же в нашей науке бытует убеждение, что „история повседневности“ – это „почти этнология“, а посему многие вопросы ее истории часто автоматически передаются для исследования именно этнологическими методами. К этим вопросам по сложившемуся правилу относят, например, условия жизни и быта, структуру питания, особенности семейного быта и сексуальной культуры.

В современном гуманитарном знании нет согласия в определении круга вопросов, которые следует относить к антропологии повседневного. Понятия „обычное ежедневное существование“, „род/образ жизни“, „то, что обычно делают обычные люди“,² которыми иногда заменяют термин „повседневность“, весьма расплывчаты. В мировой науке продолжают бесконфликтно

Ключевые слова:

повседневная культура,
антропология повседневности,
история повседневности,
этнография быта,
традиционная этнография

¹ Статья подготовлена в рамках научного проекта, поддержанного РГНФ (04-01-00004а).

² Подробнее см.: Л. Холмс, *Социальная история России 1917-1941*, Ростов на Дону 1993, 101-103.

сосуществовать оба понимания антропологии повседневности – и как реконструирующей ментальный макроконтекст событийной истории, и как реализации приемов микроисторического анализа условий жизни и быта, структуры питания, особенностей семейного быта и сексуальной культуры.

Мне представляется необходимым определить соотношение истории быта (как предмета этнографических описаний) и антропологии повседневности (как нового направления этнологических исследований).

Понятие „быт“, которым пользуются русские ученые-бытописатели уже не один век, охватывает – если судить по классическим работам XIX в. – „нравы и образ жизни“.³ Современная этнология понимает под „бытом“ „устоявшиеся“, привычные, „традиционные“ формы личной и общественной жизни,⁴ „повторяющееся, устойчивые, ритмичные, стереотипизированные формы поведения“.⁵ В. И. Даль и А. Б. Терещенко, работавшие полтора столетия тому назад, представляли структуру проблемы быта как систему из рядоположенных составляющих, к которым отнесены весьма общие „свойства людей“ (то есть психологические характеристики данного этнокультурного типа), их жилища, одежда, „домоводство“, „образ жизни“, элементы духовной культуры.⁶ В новейших российских исследованиях повседневности ее также нередко приравнивают к понятию „быт“, не совсем точно считая эти слова синонимами.⁷

Главное отличие между этнографическими исследованиями быта и изучением повседневности историками лежит в понимании *значимости событийной истории* и месте, которого ей отводится на страницах этнографических работ и работ историков повседневности. Не секрет, что политико-событийная история – крайне редкая „гостья“ в традиционных этнографических исследованиях быта. Подвижное, изменчивое время, точнее – времена, влияние множества неожиданных событий на изменения в частной, бытовой жизни – предмет, интересующий как раз микро-историка повседневности, который старается показать многообразие индивидуальных реакций на череду политических событий. Какие из них, по каким причинам и кем оказались „замеченными“, поскольку повлекли за собой изменения в строе жизни людей разных социальных страт, а какие – несмотря на все идеологические потуги – оказались „проходными“?⁸ Именно в

³ В. И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, Т. 1. Москва 1955, 148.

⁴ *Основы этнографии* / Под ред. С.А. Токарева, Москва 1968, 6.

⁵ *Этнология* / под ред. Г. Е. Маркова и В. В. Пименова Москва 1994, 14.

⁶ А. Б. Терещенко, *Быт русского народа*, Москва 1997, 7, 278-283 (первое издание – СПб., 1848). Ср.: И. Е. Забелин, *Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях*, Москва 1869.

⁷ В. Д. Лелеко, *Пространство повседневности в европейской культуре*, СПб., 1997, 17.

⁸ Исследования повседневной жизни 30-50-х гг. в Германии открыли для историков несколько неожиданную оценку всего периода 30-х гг. как „благополучных“ и „стабильных“, бывших – по сравнению с 20-ми - годами „нормальной жизни“, которую

повседневности витают мысли и чувства, зреют замыслы, порывы и устремления – решиться на необычный поступок или быть конформным, попробовать новое или же уклониться от него. Ситуации, рождающие экспериментирование, появляются именно в обыденности. Антрополога повседневности интересует, *как* это происходит.

Этнографическое воссоздание быта и этнографическое его описание, включающее в удачных случаях описание не только материальной среды обитания человека, но ряда элементов его духовной культуры (обряды, ритуалы, праздники, фольклор) редко уделяет внимание *переживаниям отдельных* людей, особенно если таковые не характеризуют наиболее распространенный или типичный вариант эмоциональных реакций. Указания на ту или иную эмоциональную реакцию могут быть включены (или приведены в виде цитаты) в исследование этнографа в иллюстративном плане (усиливающим какое-либо умозаключение), но почти никогда не бывают предметом специального анализа: почему возможна такая девиация? Имела ли она шанс на превращение в „исключительное нормальное“ и затем в распространенное? Рефлексивность – черта антропологии. В центре внимания антрополога повседневности всегда не только и не просто быт, но *жизненные проблемы* и их осмысление теми, кто живет рядом или жил до нас, подчас оставшись безымянным в истории... Противоречия и сомнения, способы их разрешения, попытки сказать свое слово или заявить о своей непохожести, опосредованные тривиальностью жизни (от ландшафта до распорядка дня, от модели отношений с родственниками до представлений о предписанном или исключительном в сексуальной сфере) – все это определяет круг интересов именно историка повседневности. История повседневности в изучении ментальных макро-процессов есть форма историоризации коллективного бессознательного. Это скорее история ментальностей, нежели этнографическая история конкретно-бытовых навыков и обыкновений.

Интерес к „проблемному“, рождающему переживания, предопределяет дальнейший выбор тем. Антрополога повседневности интересует „этнография быта“ не только основных классов (дворянство, крестьянство, рабочие, предприниматели, священники и т.п.), но и весьма малых социальных групп, в том числе жизнь и переживания самых дискредитируемых из них, тех, чье недовольство „раскачивало корабль истории“. „Разные виды деятельности и те, кто ими занимается, имеют свои истории. Эти истории, в свою очередь, могут быть, возможно, более интересны, чем ограниченные отчеты о политических событиях прошлого. Они могут помочь понять самих себя“.⁹

нарушила война. Субъективная оценка ее окончания и возвращения к „нормальному“ – не 1945 г., а год 1948-ой, когда была проведена денежная реформа и стабилизировался быт. См: L. Niethammer (Hsgr), *Die Jahre weiss mann nicht, wo man die heute hinsetzen soll: Faschismus Erfahrungen im Ruhrgebiet, 1930-1960*, Bonn 1983.

⁹ P. Stearns, *The Other Side of Western Civilisation*, (Introduction), V. 2, New York 1976, 5.

Антропологи повседневности (в отличие от этнографов) не отворачиваются от специального изучения повседневности носителей отклоняющегося (девиантного) сознания и поведения, чей быт этнографы (как быт нетипичный) крайне редко делают предметом своего особого изучения. Здесь, правда, кроется большая опасность, невидимая ловушка для историка повседневности, готового подчас отнести исключительное, из ряда вон выходящее – почти к обычному, к одной из „типических“ сторон привычного.¹⁰ В большинстве же работ по антропологии повседневности авторы утверждают, что стремятся воссоздать как раз не исключительное, а – как они выражаются – „серую обыденность“.¹¹

Теперь – о различиях между специалистами, изучающими историю материальной культуры. Этнограф – это терпеливый искатель „мелочей“, тщательный их аналитик. Состав глины, из которой произведена посуда, естественных красителей, которыми окрашены ткани, приемы лечения больных – все это обычно присутствует и в старых, и в новых этнографических работах. Антропология повседневности – в отличие от этнографии – ставит задачу „не разглядывания мелочей, а рассмотрения в подробностях“,¹² поскольку ставит на первое место не столько само описание материального предмета, но подробности отношений к нему людей, всех возможных коллизий, которые может повлечь за собой его существование. Одна бытовая деталь может помочь антропологу-„повседневноведу“ типизировать биографическое и почувствовать в истории повседневности то, что выражало на тот момент „дух времени“, соотнести частное существование человека с ходом исторических событий.

¹⁰ А. С. Сенявский, совершенно справедливо в этом смысле раскритиковал книгу Н. Б. Лебиной (Н. Б. Лебина, *Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии. 1920-1930 годы*, СПб, 1999), увидев в ней „попытку отразить жизнь города через концепцию девиантного поведения, свести все многообразие городской жизни к социально ущербным, маргинальным или патологическим проявлениям“. Действительно, несмотря на заголовок, собственно „нормальное“ выпало из поля зрения автора. „Методологическая некорректность такого подхода становится очевидной, - отмечает А. С. Сенявский, – если задать простой вопрос: как же те же самые люди, жители Ленинграда, ‘погрязшие’, если верить автору, в социальных аномалиях в 1920-е - 30-е годы, лишь через несколько лет проявят массовый героизм, отстояв город, выдержав ужасную длительную блокаду? Такая ‘неувязка’ свидетельствует о предвзятом вырывании отдельных аспектов городской жизни, выдаваемых за саму ее суть и полное отражение. Естественно, проблема ‘девиантности’ не должна выпадать из предмета анализа, однако нужно адекватно отражать ее место, ее ‘реальный вес’ в повседневной жизни, одновременно понимая и учитывая всю условность, относительность и историчность социальной нормативности, впрочем, как и критериального поля наших оценок...“ (А. С. Сенявский, *Указ. соч. Повседневность как методологическая проблема микро- и макро-исторических исследований (на материалах российской истории XX в, История в XXI в, Историко-антропологический подход в преподавании и изучении истории человечества*, Москва 2001, 29).

¹¹ М. Дэвис, *Развитие советского общества в 20-е годы и проблема альтернативы*, Россия в XX в, Историки мира спорят, Москва 1994, 314.

¹² Ханс Медик, *Микроистория*, Thesis: теория и история экономических и социальных институтов и систем, Альманах Т. II, №4, Москва 1994, 202.

Если этнограф-традиционалист старается возможно более точно описать повторяемые, устойчивые детали бытовой жизни в определенной микросреде, то антрополог повседневности ставит задачей не просто фиксацию выявленного, но уяснение механизмов появления новаций в укорененных и привычных структурах, выяснения движущих сил в процессах сближения нового и традиционных норм социального действия, некоторые из которых оказываются исключительно устойчивыми.¹³

Этнография быта не включает в себя изучение индивидуального переосмысления устоявшихся понятий. Между тем, изучение культуры повседневности позволяет не только делать это, но и увязывать осмысление повседневного с политической культурой личности¹⁴ (например, восприятие человеком – воспитанным на идеалах „коммунотарности“ (Н. А. Бердяев), то есть приоритета коллективного над частным – индивидуальных гражданских или политических прав личности). Включая в свое „поле“ изучение отдельного человека и его социальной микро-группы, антропология повседневности позволяет выяснить, насколько индивидуальное восприятие (одна из сторон духовной жизни человека) влияет на эту индивидуальную обыденную жизнь, в том числе и жизнь в сложившейся политической системе.

В новейших работах по социальной антропологии и культурологии, стремящихся преодолеть описательность традиционной этнографии XIX столетия, может быть весьма скрупулезно проанализировано бытование той или иной отдельной формы фольклорных произведений или, например, слухов, сплетен (так тесно связанных с повседневностью). Порой такая скрупулезность помогает выявлению отражений в них ментальных характеристик определенной социальной группы или общности. Однако такие работы все-таки остаются именно трудами по этнографии повседневного быта, поскольку анализируют, как правило, лишь одну из сторон жизни или одного события или явления, мало касаясь других, а антропология повседневности – дисциплинарно и тематически интегративна, многопланова.

Понятно, что в один научный труд, как бы долго и терпеливо он ни писался, невозможно интегрировать абсолютно все мыслимые аспекты изучения проблемы и в то же время рассмотреть их на протяжении большого хронологического периода. Именно поэтому работы по этнографии быта – в отличие от исследований по истории повседневности – охватывают, по традиции, гораздо *большой* временной отрезок, так как ставят задачей выявление общих, усредненных изменений в пространстве и во времени. Работы же по антропологии повседневности часто стремятся к меньшей географической и временной локализации, обрисовывая зачастую лишь

¹³ J. Bensman, R. Lilienfeld, *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self*, New York, 1979, 173.

¹⁴ *Советский простой человек: Опыт социального портрета на рубеже 90-х*, Москва 1993, 60-61.

небольшой регион, малый период времени (скажем, реакцию на одно непосредственное событие, например, войну или коллективизацию), но предполагают углубление анализа за счет жизненных историй представителей разных возрастных, профессиональных, половых и других социальных когорт, „сетей“ их взаимосвязей и взаимодействий в частной, домашней и внедомашней, производственной жизни.

Официально-правовая регламентация поведения людей, ее фиксация в законах – область исследований традиционной истории юриспруденции.

Этнографы – в отличие от юристов – изучают по большей мере элементы обычного права, традиционных представлений и понятий, отразившиеся в строках законов и влиявшие как на их составление, так и на повседневное поведение людей.

Антрополог повседневности, не упуская из виду обычно-правовых установлений, вынужден принимать во внимание групповые и индивидуальные реакции отдельных индивидов на нормы и законы, перепроверять действенность различных установлений, определяя, какие из них соблюдались – а какие оставались лишь на бумаге.

По сложившейся традиции в этнографических исследованиях „быт“, „бытовая сфера“ с очевидностью противопоставляется (вместе с досугом, свободным временем и т.п.) „труду“, сфере производственной, хотя понятие „производственного быта“ (то есть условий труда) в принципе бытовало в работах исследователей советского времени. Однако именно историки повседневности сделали изучение каждодневных обстоятельств работы, мотивации труда, отношений работников между собой и их взаимодействий (в том числе и конфликтных) с представителями администрации и предпринимателями темой „новой рабочей истории“ и новой истории труда, ставших впоследствии самостоятельными „историями“.¹⁵ Традиционная этнография взяла бы на себя труд лишь описать „рабочий быт“, современная социальная антропология и история повседневности ставят задачу шире – воссоздать возможно более полную картину, используя не только этнографические источники и методы, но и статистические, психологические, социологические, лингвистические.

Собственно, желание преодолеть досадную разрозненность исследований нескольких гуманитарных дисциплин (ведь все мы знаем, что история по-прежнему изучает „события“, психология – „эмоции“, а этнография – „быт“) заставило меня выступить на эту тему. Для модернизации наших этнологических исследований проблемы антропологии повседневности подходят, как нельзя лучше.

¹⁵ О соотношении этнографического исследования быта и истории повседневности см. также: Н. Л. Пушкарева, *История повседневности и частной жизни глазами историка*, Социальная история-2003, Москва 2003 (в печати).

Наталија Пушкарёва

Савремено стање и предмет антропологије свакодневице

Разлика и сличности антропологије свакодневице и етнографских проучавања начина живота

У савременим хуманистичким наукама не постоји сагласност у дефинисању оног круга проблема који припадају историји свакодневног. Појмови „обичан свакодневни живот“, „облик/начин живота“, „оно што обично раде обични људи“, који понекад замењују термин „свакодневица“, такође су веома расплинути. У светској науци коегзистирају два схватања историје свакодневног – као реконструкције макроконтекста историјских догађања и, као реализације примене микроисторијске анализе. У складу с тим, у нашој науци опстаје убеђење да је „историја свакодневног“ „скоро као и етнологија“, због чега су многи проблеми у њеној историји често били аутоматски истраживани управо етнолошким методама. Тим проблемима се, по успостављеним правилима, приписују, на пример, начин и услови живота, структура исхране, специфичности породичног живота и сексуална култура.

Кључне речи:

антропологија
свакодневице,
етнографска
проучавања начина
живота, историја
свакодневице

Наталия Пушкарџова

Съвременно състояние и предмет на „историята на всекидневието“ и нейната различност от етнографските изследвания на бита

В съвременното хуманитарно познание не съществува съгласие при определянето на кръга от въпроси, които следва да бъдат отнесени към историята на всекидневното. Понятия като „обикновено ежедневно съществуване“, „качество/ начин на живот“, „това, което обикновено правят обикновените хора“, с които понякога заместват термина „всекидневие“, са също достатъчно неопределени. В световната наука съществуват заедно и двете разбирания за историята на всекидневието – и като реконструираща менталния макроконтекст на събитийната история, и като реализация на прийоми на микроисторическия анализ. При това в нашата наука битова убеждението, че „историята на всекидневието“ – това е „почти етнология“, поради което много въпроси от нейната история автоматически се предоставят за изследване именно с етнологични методи. Към този кръг от въпроси, например, отнасят по вече установеното правило и условията на живот и бит, и структурата на хранене, и особеностите на семейния бит и на сексуалната култура.

Ключови думи:

всекидневна култура,
историята на
всекидневието,
етнография
изследвания на бита

Natalia Pushkareva

Anthropology of Everyday Life and Ethnographic Research of the Everyday: Differences and Similarities

Anthropology of everyday life (Alltagsgeschichte, histoire de la vie quotidienne) has become one of the most popular directions in recent historical research. This research focuses on complex research on that which „normal people usually do“, on the average person's normal practices. In fact, in world science, there exist two understandings of everyday life: (1) as reconstruction of the mental macrocontext of historical events (2) as the realization of methods of microhistorical analysis. One way or another, the anthropology of the everyday turns out to be the sphere of study of the conditions of life and everyday existence, structures of nutrition, family life, leisure, and sexual culture. .

Key words:

everyday life,
anthropology, everyday
history, traditional
ethnographic research,
cultural anthropology

The main difference between ethnographic studies of the habits and customs of the everyday and anthropological approaches to the everyday *lies in the understanding of the meaning of everyday history*, and the place which it plays in the pages of ethnographers' work. Political/event-oriented history rarely appears in traditional ethnographic research of the everyday. Fluid ever-changing time, the influence of multitudes of events on change in everyday life, for example, also interests the anthropologist of the everyday.

Ethnographic recreation of the everyday rarely devotes attention to the *experiences of individual people*. The historian of the everyday focuses not simply on everyday existence, but life problems and the comprehension of them by those who live with us or lived before us. The anthropology of the everyday in the study of mental macro-processes is a form of historization of the collective unconscious; it is sooner the history of mentality than the ethnographic history of concrete-everyday experiences. The anthropology of the everyday is more reflexive than the ethnography of everyday experiences.

Anthropologists of the everyday concern themselves with the „ethnography of everyday existence“ of not only the traditionally-recognized classes (nobility, peasantry, working class, business class, religious class, and so forth), but also with most small, marginalized social groups: homeless, prostitutes, those who have dangerous professions; all types of activities and those who occupy themselves with

these activities possess their own „ethnographies.“ Anthropologists of the everyday (as opposed to ethnographers) do not ignore the everyday life experiences of representatives of deviant consciousness and behaviors, whose atypical existence ethnographers rarely study specifically.

The ethnographer-specialist in the history of material culture is a patient seeker of „minutiae,“ its careful analyst. Anthropology of the everyday – as opposed to ethnography – posits the task, not of the discernment of minutiae, but the examination in detail, of that which places primary value on, not so much a description of the material subject, but its everyday relationship to people and all possible combinations which might account for its existence. Details of daily activities aid the anthropologist of the everyday to characterize the biographical and to discern in the history of the everyday, „a sense of the time period,“ correlating the private existence of an individual with the course of historical events.

Anthropology of the everyday is more analytical, less descriptive, while ethnography of daily life is more descriptive.

Ethnographers are interested in aspects of common law. The anthropologist of the everyday does not ignore omissions from common law, but rather notes group and individual reactions to separate, individual regulations and laws; these reactions define which laws were observed – and which merely existed on paper. In ethnographic works about „everyday life,“ leisure and work, in juxtaposition to each other, form day-to-day existence. Namely historians of the everyday made the study of everyday circumstances of work, its motivations, relationship to workers within itself and their interactions with the theme of the „new labor history“, using not only ethnographical sources and methods, but also statistical, psychological, sociological, and linguistic.

Православље као срж „националног бића“ посткомунистичке Србије*

У раду се посматрају основни правци којима је у посткомунистичком периоду текао процес преобликовања садржаја националног идентитета Срба; разматрају се разлози због којих је православље произведено у еквивалент нације, у кључну одредницу припадности. Приказивањем различитих манифестација те нове идеологије у савременој свакодневици Србије, ауторка указује на последице које идентитет заснован на анахроним патријархално-племенским вредностима оставља на свест и опредељења грађана Србије.

Драматична збивања кроз која је Србија пролазила током претходне две деценије (распад југословенске федерације, ратови за етничке територије, суочавање са заоставштином политике која је у те ратове водила, транзиција и кретање ка капитализму итд.), произвела су и значајна преобликовања садржаја етничког/националног идентитета,¹ односно избора симбола и вредности на којима Срби заснивају јавну колективну представу о себи и којима се као заједница представљају другима. У том релативно кратком раздобљу идентитет је интензивно мењан, „дотериван“ и редефинисан у складу са промењеним приликама и новим политичким процесима. Без сумње, припадност православној вери постала је у том међувремену кључна одредница српског идентитета; православље/светосавље је постављено у средиште нације – као њена највиша вредност, њен извор и стожер, као сама суштина „бића народа“. Следствено томе, и Српска православна црква заузима све истакнутије место

Кључне речи:

идентитет, православље, патриотска религиозност, секуларна држава, етноцентризам

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији* (бр. 147021) који у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

¹ Код нас се под појмом национални идентитет/националност подразумева етничка припадност/етничитет.

у јавном и политичком животу; уз подршку актуелног државног врха и уз широку медијску промоцију, она данас прераста у једну од најутицајнијих националних институција, у ауторитет „који се пита“ о најразличитијим областима савременог друштва, од свакодневног живота до вођења државне политике.

У исто време, Србија (и државна заједница СЦГ) је секуларна држава, у којој је принцип одвојености цркве од државе прописан важећим Уставом. Србија је, уз то, мултиетничка и вишеконфесионална заједница у којој скоро трећину становника чине мањине. Такође, то је држава која данас званично декларише своје чврсто опредељење за европске интеграције, изградњу модерног, демократског, грађанског друштва и његових вредности. Улазак у Европску заједницу проглашен је најважнијим политичким циљем земље, а почетком октобра 2005. године у Београду су, иако са великим закашњењем у односу на друге источноевропске земље, свечано почели преговори између државне заједнице СЦГ и Европске уније „о споразуму о стабилизацији и придруживању“.

Како онда разумети истовремено званично опредељење за два тако различита, међусобно искључива принципа? Како такав идентитет, који своја упоришта гради на национално-религијским вредностима, уопште кореспондира са концептом савременог грађанског друштва и државе? У каквој релацији стоји модел друштва заснован на „православној саборности“ и неговању култа средњовековног владара, који заговара не само Црква него готово целокупна национална и политичка елита, са перспективама грађанске демократије, у којој појединачна права нису мање важна од колективних, или са перспективама удруживања која не почивају на националним или верским основама? Који се модел друштва ту стварно заговара? Да ли се без значајне идејне конфузије може живети у оба домена одједном?

Полазећи од тих питања, у овом раду покушаћу да размотрим основне узроке који су у протеклом раздобљу одсудно утицали на процес свеопштег оправослављивања нашег друштвеног живота и свођења целокупног идентитета нације на једну димензију. Представљајући различите манифестације те идеологије у нашој савременој свакодневици, желим да укажем на ефекте које идентитет заснован на вредностима патријархално-племенског колективитета има на формирање опредељења и понашања грађана Србије, „правоверних“ и свих других који се у такве стандарде националног не уклапају.

Патриотска религиозност

Процес масовног повратка људи цркви и религији, који је започео током осамдесетих, одлучујуће је подстакла идеологија етничког национализма, активирана у истом раздобљу и подстицана из врхова тадашње власти у циљу политичке мобилизације српске јавности за „одбрану српских националних интереса“. Успону и размаху те идеологије значајно је

допринело постепено враћање Српске православне цркве у јавни живот, после скоро четири деценије које је у социјалистичкој Југославији провела на маргини друштвених збивања, односно њен свеукупни потоњи ангажман на националној хомогенизацији, подизању патриотске свести и расположења - од косовских догађаја 1981. године до снажне подршке политичком програму „уједињења свих српских земаља“, који је кулминирао распадом југословенске федералне заједнице и ратовима за нове националне државе. Нови културни/национални модел, који је настајао на тој идеолошкој матрици, наметао је враћање „коренима“, оживљавање прошлости, неговање „праве“ српске традиције, језика, вере и културног наслеђа, као начина да се одбрани национални идентитет и очувају „аутентичне“ националне вредности (у самосталној националној држави). Уз снажну медијску промоцију, у Србији се тај талас убрзо претворио у потпуну опчињеност друштва потрагом за „коренима“, заборављеним „обичајима“ и правим, изворним симболима идентитета. Масовно покрштавање, као вид успостављања континуитета са „прадедовским наслеђем“, постало је за веома кратко време једна од најважнијих одредница колективне представе о томе ко смо „ми Срби“. Већ почетком деведесетих у значајном је порасту број црквених венчања, крштавања деце и одраслих, све више је оних који poste према правилима православног календара, који славе славу, Божић, тзв. Српску нову годину; напореда са тиме, убрзано се обнављају старе и граде нове цркве по Србији². Једно истраживање из 2000. године показало је да у испитиваном узорку преко 80% становника Србије верује у бога, или двоструко више него што је то било двадесетак година раније, у Титовој Југославији, када је испитивање јавног мњења показивало да је међу Србима највећи број (42%) оних који су се изјашњавали као атеисти (само је још у категорији Југословена било више атеиста – 45%).³

Та нагла навала људи у цркве обично је тада тумачена као „духовно буђење“ након престанка „комунистичке репресије“ и „прогањања цркве и

² Примера ради, у насељу Бежанијска коса на Новом Београду, које је изграђено крајем осамдесетих година прошлог века, већ је средином деведесетих подигнута је православна црква. Више од деценије у том насељу, у коме живи преко 10.000 људи, није постојала ниједна школа нити предшколска установа. Прва (и једина) основна школа почела је да ради тек 2001. године, ископани темељи су више од десет година чекали наставак градње, а школа је напokon завршена захваљујући донацијама које је Србији након петookтобарских промена уручила влада Јапана.

³ Vjekoslav Perica, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav State*, Oxford University Press 2002, 132, 220. Резултати последњег пописа становништва говоре да у Србији има преко 90%. Драгољуб Б. Ђорђевић, социолог религије, сматра да се у пописним питањима није правила разлика између изјашњавања о религиозности и признавања конфесионалног порекла, те да друга „vrlo kvalitetna istraživanja, vršena od kraja 80-ih do danas, pokazuju da individualna religioznost populacije u Srbiji, proveravana standardnom metodologijom, prelazi 50 i ide do 60 odsto, ali ni pomena o tome da se približava stoprocentnom iznosu. Ovako ispada da smo mi najreligioznija zemlja u ekumeni!“. Dragoljub B. Đorđević, *Nekoliko razmišljanja o našoj crkvi*, Peščanik FM knj. 3 (ur. Svetlana Lukić i Svetlana Vuković), Fabrika knjiga, Beograd 2005, 133.

верника“. Колико је стварно била снажна та репресија? Пре свега, чињеница је да је током више од четири деценије комунизма фаворизован атеистички поглед на свет, да је начело одвојености цркве од државе било уставом санкционисано, да је практиковање вере било ограничено на приватну сферу, а обележавање верских празника – на црквени простор. И мада, докле год је остајала у сфери приватности, религијска пракса није забрањивана, постојала је јака вредносна дисквалификација религиозности, будући да се ту није радило само о секуларном карактеру државе, већ и о њеном званичном идеолошком опредељењу за свет без бога (у јавном дискурсу религиозност је означавана као израз „примитивне“ свести). Управо зато, пре из конформизма него из личних убеђења, многи људи су се сврставали међу „невернике“, рачунајући на профитабилност таквог мимикрирања (чланство или функција у Партији, лакши пут до запослења, до руководећих положаја и сл.). Када је напokon та врста дисквалификације уклоњена, један број прикривених верника почео је, сасвим разумљиво, да поново слободно и јавно испољава своја религиозна осећања. Што се тиче СПЦ-а, треба напоменути да се током социјализма, упркос њеној маргинализацији⁴ и атеизацији друштва, Црква није отворено супротстављала владајућој политици, а свакако не на онај начин на који је то, на пример, чинила католичка црква у Пољској, која је у тој земљи предводила антикомунистичку опозицију. Истина, Српска православна црква, с обзиром на свој национални карактер, није ни била у позицији да јавно опонира владајућој идеологији као поменута пољска црква, која је у свом политичком ангажману имала подршку наднационалне централе у Ватикану. У сваком случају, комунизам и атеизам – као главни кривци за „морални суноврат нације“ – постају предмет оштре и јавне црквене критике тек након радикалних промена у друштву, у тренутку када је и сама комунистичка власт почела да се одриче свог идеолошког наслеђа и да се окреће „одбрани националних интереса“.

Масовност којом су Срби похрили натраг у православље одавала је утисак да су се практично сви, укључујући и дојучерашње комунисте, деценијама „под притиском“ лажно представљали за нешто друго, стрпљиво чекајући тренутак ослобођења, духовног препорода и повратка богу. Иконе и крстови су готово преко ноћи доспели свуда: на радне столове, на зидове соба и канцеларија, на тржишне производе, алкохолна пића и банковне картице. Бројни возачи су своје аутомобиле почели да украшавају крстовима (стално) и бадњацима (око Божића), а одласци на славу прерасли су брзо у кључни социјални догађај (са новим актерима, слава неретко добија нове димензије и постаје светковина са трубачима, играњем на столовима, опијањем и пучњавом). Штавише, не само да се повратак вери наглашено показивао, него се о томе много и на нарочит начин говорило: као да су осећали да је потребно начинити видљиву границу између претходног поретка и оног који

⁴ Рецимо, верска имовина је у целој Југославији после Другог светског. рата била конфискована, а верске заједнице остављене су без материјалних средстава итд. Оштар став према верским вођама, који је Партија заузела одмах након рата, оптужујући их за сарадњу са окупатором или са четницима, временом је ипак попуштао.

се тек уобличавао, нови верници су, са врстом саучесничког разумевања или „културне интимности“, говорили да „спремају славу“ или да „иду са славе на славу“, „да су на посту“, у којој цркви су се венчали итд.⁵ Своје мотиве, како су показала нека етнолошка истраживања⁶, актери су најчешће образлагали чињеницом да су Срби и да желе да „поштују традицију“, иако се неретко дешавало да о „традицији“ немају много знања, укључујући ту и непознавање основних правила понашања у црквеним обредима. Такође, присуство свештеника постаје, за необично кратко време, практично неизоставно, како у обележавањима важних датума у животу појединца, тако и у јавним догађајима: освештавају се грађевине, установе, фабрички погони, свештеници су ту да благосиљају отпочињање нових послова, штампање књига, производњу нових сорти вина.⁷ Златни ланци и крстови, као што је добро познато, постали су – у налету те нове религиозности – незаобилазни део естетике и иконографије, међу осталима, и разних криминалних група.⁸ У друштву дезоријентисаном ратовима, инфлацијом, изолацијом од света, и са поремећеним системом вредности, није било неуобичајено ни то да припадници паравојних формација или оптуженици за ратне злочине, манифестују своје православље („испраћено“ у медијима) посетама цркви и примањем благослова од свештеника.

Мноштво нових религијских обичаја, често без икаквог упоришта у хришћанској традицији и православљу, које је права поплава религиозности избацила током деведесетих, као и претерано ревностан и разметљив начин на који су (ново)верници настојали да истакну своје ново припадање, убедљиво су потврдили да је основни разлог због којег су се Срби масовно окренули Цркви био само условно религијске природе. Тачније, толики се људи нису одједном окитили крстовима и бројаницама, почели да „поштују традицију“ и учествују у верским обредима (само) зато што су после „комунистичке репресије“ могли поново слободно да испоље своја религиозна уверења, већ (пре свега) зато што је, са узлетом етничког национализма, управо то постао прихватљив и адекватан начин да се јавно и отворено искажу осећања оданости српству и српској нацији, да се манифестује „јединство у српству“. Ту врсту новог колективног сентимента и понашања Иван Чоловић препознаје као практиковање једне посебне религије која, како каже, не спада у православље или у неку религију у ужем смислу, него је то

⁵ За овај увид дугујем захвалност колегиници Илдико Ердеи.

⁶ Видети, на пример, истраживање Сање Златановић, *Свадба – прича о идентитету*, Посебна издања Етнографског института САНУ 47, Београд 2003, 138-148.

⁷ Види: М. Малешевић, *Традиција у транзицији: у потрази за „још старијим и лепијим“ идентитетом*, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд 2005, 225-226.

⁸ Опширније у: Ivana Kronja, *Smrtonosni sjaj. Masovna psihologija i estetika turbo-folka*, Tehnokratia, Београд 2001; Мирослава Крстановић-Лукић, *Продукција свадбене светковине у Београду (од ритуала до спектакла)*, Животни циклус, Етнографски институт с музејем, Софија 2000, 215-216.

једна профана, политичка религија – религија која слави српску нацију.⁹ Њени протагонисти позивају се на православље и светиње православне цркве, али за њих су то „само елементи једног другог култа, култа нације, односно политичке религије српског национализма“, каже Чоловић.¹⁰ Црква није реаговала на такве појаве њене инструментализације у политичке сврхе, не осуђујући чак ни оне облике понашања и оне вредности које су у супротности са хришћанским учењем.¹¹ Напротив – и сама превасходно ангажована на послу националног освешћивања, Црква се често ставља на страну те политичке религије, „учествује у њеном оживљавању и њеном ширењу, па се чак не устеже ни онда када се у оквиру тог слављења српске нације јаве неки екстремни облици националистичке мистике, и то толико екстремни да садрже и елементе расизма, ксенофобије и других сличних ствари.“¹²

Наклоност државе према Цркви

Без обзира на допринос који је Црква дала у производњи српског национализма током Милошевићевих „година расплета“, њен положај у друштву и однос са државном влашћу значајно се мења тек после петооктобарских промена 2000. године, када су се на челу државе нашли не само антикомунистички оријентисани политичари, него већином и декларисани верници. Већ инаугурација тадашњег председника Коштунице, који је у тексту своје заклетве истакао да ће „поштовати божје и људске законе“, а убрзо потом и вишедневна посета, по верском протоколу, готово целог државног врха СРЈ манастиру Хиландар (у штампи забележена као „ходочашће у колевку српске духовности“), показали су да је нова световна власт изразито наклоњена Цркви и нагостили промену државне политике према тој институцији, која ће убрзо и уследити. Представници државе настојали су да поштовање према Цркви искажу својим присуством на верским скуповима, што је веома брзо прерасло и у њихово активно верско понашање приликом црквених обреда или званичних сусрета са црквеним великодостојницима. Таквим понашањем у својству носилаца јавних функција (паљење свећа, кршћење, љубљење икона), на овим просторима невиђеним у последњих педесет година, нова власт је, између осталог, стављала до знања

⁹ Ivan Čolović, *Ko se seća Baje Malog Knindže*, Pešćanik FM, knj. 3 (ur. Svetlana Lukić i Svetlana Vuković), Fabrika knjiga, Beograd 2005, 82.

¹⁰ Исто, 84.

¹¹ Оштра реакција уследила је тек у априлу 2002. године. Синод СПЦ-а је тада донео одлуку по којој ће се употреба имена и ликова светаца и других црквених обележја у комерцијалне и друге сврхе, а без одобрења надлежног црквеног органа, прогонити судским путем. Аутор новинског текста, у коме се расправља о томе шта су ингеренције Цркве а шта државе у сличним ситуацијама, каже да је на такву реакцију Црква била подстакнута „pre dve godine kada su dva kupleraja, jedan na beogradskom Vidikovcu, drugi u Prijeplju, osvanuli pod nazivom „Sveti Nikola“ i „Beli andeo“, sa sve grafičkim prikazima fresaka“. Види: Zoran Majdin, *Čiji je Beli andeo*, Vreme br. 681, 22. januar 2004, 27.

¹² I. Čolović, н.д, 83.

јавности да је њен раскид са комунистичком, атеистичком и анационалном прошлoшћу коначан и неопозив. У исто време, медији бележе све чешће састанке између државних и црквених првака на којима се „размеђују мишљења“ о најразличитијим питањима, укључујући и она која (бар у секуларној држави) не спадају у домен делатности Цркве.¹³ Један од најзначајнијих гестова наклоности државе према Цркви била је уредба о увођењу (враћању) верске наставе у државне школе у Србији, коју је 2001. године донела влада премијера Ђинђића. Убрзо потом Црква је ушла и у Војску Југославије,¹⁴ Богословски факултет је враћен у састав Београдског Универзитета¹⁵ итд. Премијер Ђинђић је, на пример, био на челу Одбора за изградњу Храма светог Саве, и у функцији председника владе путовао у Немачку да прикупља новац за довршетак радова на том храму. Грађански оријентисана јавност није са одобравањем гледала на ове одлуке. Пружала је јак отпор увођењу конфесионалне наставе у државне школе, оцењујући Влади уредбу као кршење принципа секуларности, са једне стране, а као непримерено ангажовање државе у ширењу религијских осећања већинске нације са друге стране, односно – као најаву да ће у Србији једна вера имати посебне привилегије.¹⁶ Изразе такве благонаклоности према Цркви један део јавности је тумачио као погрешне политичке потезе, које је „прагматични премијер“ повлачио у настојању да додворавањем Цркви придобије онај део конзервативнијег бирачког тела који није подржавао његову реформску, проевропску оријентацију. Упозоравало се да такви исхитрени уступци неће донети подршку нити доминантне струје у црквеном врху нити снажног „патриотског фронта“,¹⁷ који се све отвореније супротстављао „издајничкој“ проевропској политици Владе. Оштра поларизација у друштву на присталице реформи и бранитеље „српског достојанства“, која је настављена и након 5. октобра, јачање странака екстремно националистичке оријентације, потом

¹³ На пример, Црква се изразито негативно изјашњавала о реформама образовног система које је започело Министарство просвете у Ђинђићевој влади, јер су се те реформе заснивале на модерној „безбожној едукацији“. Након вести о наводном недоличном понашању неких инструктора у летњем кампу за младе (2001. године), који је организовало Министарство просвете, Синод СПЦ-а је издао саопштење за јавност у коме се нападају и ресорни министар и васпитачи, а реформе школског система оцењују као „*sklapanje braka između postkomunističkog ateizma i zapadnog kapitalističkog hedonizma, iz kojeg već počinju da se rađaju monstrumi i nakaze kakve čovečanstvo ne pamti u svojoj istoriji*“ (Из Извештаја Хелсиншког одбора за људска права у Србији, наведено према: *Danas*, 11. април 2003, 17).

¹⁴ Потом је и Војска ушла у Цркву: за црквеноправославни празник Крстовдан, 19. јануара, организује се у Београду, на Сави, сада већ по традицији дугој осам година, такмичење у брзини којом ће учесници допливати до крста и извадити га из реке. Тој манифестацији, уз вернике и представнике Цркве, присуствују и официри Војске СЦГ.

¹⁵ Ово последње спровела је влада Зорана Живковића.

¹⁶ *Dušan Pavlović, Ikona privatna, ekser državni, Vreme*, 14. јун 2001, 22.

¹⁷ Идеологију новог српског патриотизма обележава, између осталог, одбијање суочавања са злочинима почињеним током ратова на српској страни, однос према Хашком трибуналу као политичком суду намењеном сатанизацији Срба, отпор демократизацији, прикључењу Европској заједници итд.

убиство премијера, пад владе и политичка криза која је уследила, у потпуности су потврдили исправност тих упозорења.

Уз подршку државног врха СРЈ и свих националистичких партија, Црква после 5. октобра добија све истакнутије место у јавном и политичком животу, и значајан медијски простор и подршку за промоцију својих вредности и погледа на свет. Распон питања, на која се у јавним иступањима њени представници сматрају позванима да одговоре и дају свој суд, обухвата готово све аспекте живота савременог друштва: од положаја жене, наталитета и осуде контроле рађања, преко осуде „безбожне едукације“ и атеизма уопште, захтева да се бране српски језик, ћирилица и „аутентичне националне вредности“, те противљења „прихватању штетних западних утицаја“ у виду производа масовне културе (Деда Мраз, кока кола, филмови о Харију Потеру), до критичких ставова о невладиним организацијама, европским интеграцијама и слично,¹⁸ и захтева за изградњом таквог културног модела који би „проистицао из православне вере и свеколиког народног искуства“. Када се има у виду да је Црква, по свим испитивањима јавног мњења, институција којој грађани дају највеће поверење,¹⁹ разумљиво је да вредности које она заступа значајно утичу на свеукупну идејну оријентацију друштва.²⁰ По природи ауторитарна, патријархална и централизована институција, Црква, разумљиво, стоји на позицијама антимодернизма и антилиберализма. Једна од главних порука коју она упућује верницима јесте отпор према вредностима западне цивилизације уопште, и то је, по речима историчарке Оливере Милосављевић, опште место у теоријским списима „српских богослова“ кроз читав двадесети век.²¹ У критици западних вредности Црква се, тачније – она конзервативна струја која по оцени познавалаца данас доминира у СПЦ-у,

¹⁸ На пример: Божићна посланица патријарха Павла за 2002. годину у којој се оптужују родитељи атеисти да су „upropastili život svojoj deci“, Божићна посланица за 2005. годину у којој патријарх упозорава жене „da rađaju decu, a ne da ih nerođene u utrobi ubijaju proglašavajući to planiranjem porodice“ (Према: Danas, 6-9. januar 2005, 2). У штампи се може наћи мноштво примера из јавних иступања водећих црквених личности у којима се они дотичу поменутих и сличних питања.

¹⁹ Испитивање јавног мњења, које је обавила агенција Фактор плус, показало је да 54% грађана Србије највише верује Цркви, а потом – Војсци (36,4%). Извор: Danas, 29. jul 2005, 5.

²⁰ О идеолошкој позицији најутицајнијих црквених великодостојника не сведочи само оно што изрекну на јавним трибинама, у књигама и текстовима, него исто тако јасно о њој говори и избор места и догађаја којима ће присуствовати или личности које ће благословити (на пример, пријем код патријарха за наставнике из Црне Горе који су одбили да предају „матерњи језик“ уместо „српског језика“, посета митрополита црногорско-приморског Амфилохија Слободану Милошевићу у Хагу, патријархово освештавање клинике „Острог“ (2005. године), на позив управника Милована Бојића, једног од водећих људи режима Слободана Милошевића, опело које је на сахрани мајке Радована Карацића одржао митрополит Амфилохије итд.).

²¹ Olivera Milosavljević, текст прочитан у радио емисији Пешчаник, 18. фебруара 2005, транскрипт, Peščanik FM, knj. 1 (ur. Svetlana Lukić i Svetlana Vuković), Fabrika knjiga, Beograd 2005, 151.

најчешће позива на религиозну филозофију владике Николаја Велимировића,²² који се, између осталог, залагао за успостављање друштва заснованог на јединственом српском облику религиозног национализма и монархизма и за одбацивање „свих страних обичаја и површних западних традиција“, посебно традиције европског просветитељства и рационализма, из које је настала „секуларизована безбожничка Европа“.²³ У комуникацији са паством, данашњи следбеници учења владике Николаја доследно промовишу нетрпељивост према „трулом Западу“, Европи, секуларизму, демократији и другим вредностима модерног друштва.²⁴ Владика Филарет, на пример, каже: „Шта ћемо ми у Европи? Па, мој Бели анђео је давно у Европи био. Америка је две хиљаде и нешто година за нама, а моја Милешева потиче из XIII века. Зато и јесу доћерали цара до дуvara, горе је високо, доле је тврдо, више се не зна куд ће се, зато што смо вјеровали свакој фукари са запада, а и овој унутрашњој која нам се појавила као прави спасилац српског народа. Није, прави спасилац српског народа је Српска црква.“²⁵ *Православље*, гласило СПЦ-а, такође изражава наду да „међу Србима неће бити поремећених људи који би хтели да нас заразе смртоносном болешћу западне културе. Далеко им лепа кућа са овом њиховом напредношћу.“²⁶ У погледу уређења односа са државом, Српска православна црква се противи начелу секуларизма и залаже се за успостављање таквог облика црквено-државног јединства који би био у већој сагласности са традицијом „аутентичне саборности“. Одговарајући групи интелектуалаца која се 2002. године обратила јавности писмом упозорења на „опасност оживљавања радикалног национализма и новог популизма“, у чему је видела и одговорност СПЦ-а протосинђел Сава Јањић у листу „Данас“, између осталог, каже: „Док се у Србији наши интелектуалци лако одричу сопствене традиције по старом принципу 'продај веру за вечеру', у Европи је све више људи који траже повратак древној хришћанској традицији наспрам све агресивније секуларизације и релативизовања

²² Тридесетих година прошлог века био је један од најзначајнијих српских свештеника. Пропагирао је идеју „хришћанског национализма“. Канонизован је 2003. године, што је изазвало велику јавну расправу, будући да се у његовим текстовима изражава отворени антисемитизам. Сматра се, такође, једним од инспиратора српског фашизма. У претходној Југославији проглашен је за клерикалног националисту, а његове књиге су биле забрањене. Велимировић је иначе веровао у геоцентрични систем света.

²³ О. Milosavljević, н.д, 152-153.

²⁴ Нове конзервативне снаге у српском друштву, које делују са позиција екстремне политичке деснице, налазе у оваквој идеолошкој позицији СПЦ - а извор инспирације и снажно упориште. Трибине, скупови и предавања у организацији Српског сабора „Двери“, „Образа“ и сличних група и удружења „православне омладине српске“ представљају места са којих се промовишу „борба за биолошку и духовну обнову нас и народа нашег и људи око нас“, „православна светословесност“, „црква као упориште нације“ итд. Видети сајт: www.Dverisrpske.com

²⁵ Наведено према: Pešćanik FM, knj. 2 (ur. Svetlana Lukić i Svetlana Vuković), Fabrika knjiga, Beograd 2005, 224.

²⁶ Наведено према: Danas, 11. april 2003, 17.

аутентичних моралних и духовних вредности.²⁷ У то име, овај теолог предлаже да у Србији отпочне истински дијалог „у духу толеранције и аутентичне саборности која је традиционални хришћански концепт и одговор на идеју секуларизоване демократије“.²⁸

О томе какву ће врсту владе искрено подржати, СПЦ се још раније отворено изјаснила: „То је влада састављена од етничких Срба који практикују веру и обезбеђују националној цркви статус државне религије, и развија такав образовни курикулум коме је циљ неговање националне идеологије, патриотске иконографије и етничких обичаја.“²⁹ Тек се актуелна влада премијера Коштунице у потпуности уклопила у те жеље, јер оне, може се рећи, изражавају идеолошке ставове самог премијера, његове странке, као и странака сличне оријентације које чине парламентарну већину. Блискост између државног и црквеног врха резултирала је за кратко време тако снажним утицајем Цркве на политичка и друштвена збивања, са једне стране, а продором религије у све сегменте свакодневице, са друге стране, да је тешко отети се утиску како та обострана присна сарадња све више прераста у готово партнерски однос између државе и Цркве, у њихово међусобно прожимање, односно – у преплитање домена који су у грађанском друштву и грађанској држави јасно одвојени. Примера тог партнерства има у последњих неколико година готово свакодневно, од незаобилазног присуства свештеника на државним и другим јавним манифестацијама, мешовитих црквено-државних делегација у посетама иностранству (неки скупштински посланици су, на пример, тражили да у преговарачки тим за Косово уђу и представници СПЦ - а, а на првом састанку тог тима они су заиста и учествовали), до – рецимо - последње Владине Одлуке о увођењу доплатне поштанске марке намењене за изградњу Храма светог Саве, у јавности назване „црквени харач“.³⁰ О степену наклоности државног врха према СПЦ-у говори и чињеница да је Владино Министарство вера у преднацрту закона о положају верских заједница,³¹ поднетом јавности на увид у лето 2004. године, предвидело да, међу седам изабраних цркава којима се признаје (по моделу Краљевине Југославије)³²

²⁷ Sava Janjić, *Prodaj veru za Evropu*. Danas, 11. novembar 2002, 6.

²⁸ Sava Janjić, *Civilizacija u noći veštica*. Danas, 12. novembar 2002, 8.

²⁹ Vjekoslav Perica, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press, 2002, 216.

³⁰ Посебно је у тој одлуци занимљиво то што се новац од 18 милиона одштампаних поштанских маркица даје на располагање директно Синоду СПЦ-а, тј. што се држава одриче контроле над тим средствима.

³¹ У припреми Закона о слободи вере, црквама, верским заједницама и верским удружењима до сада је сачињено пет верзија преднацрта, али доношење закона још није ушло у скупштинску процедуру.

³² Избор модела Краљевине Југославије у предлозима закона може се, по речима Милана Вукомановића, видети као покушај да се држава Србија конституише као држава са државном црквом, с обзиром на то да је СПЦ имала статус државне цркве у Краљевини Југославији. „То је verovatno ono što srpska crkva želi, to je za nju idealni model, poput onog grčkog, koji može da bude i nekakav krajnji cilj, i onda imate niz poteza i faza koje vas vode ka

статус верске заједнице као јавне организације, Српској православној цркви припадне место „прве међу једнаким“ (*primus inter pares*). Српској православној цркви се, дакле, намењује улога водеће цркве и – према томе – посебан, „равноправнији“ положај не само у односу на мање верске заједнице и верска удружења, него и у односу на тих седам признатих цркава. Штавише, поменути преднацрт предвиђа, између осталог, и да цркве и верске заједнице могу обављати верске обреде „у школама, државним установама, болницама, војсци (...), становима грађана и на другим одговарајућим местима“; затим, да су надлежни органи у тим установама дужни да обезбеде вршење верских обреда у њима „на захтев чланова тих установа или на предлог самих цркава и верских заједница“; да је држава дужна да материјално помаже делатност цркава и верских заједница; да се пензијско и социјално осигурање свештеницима плаћа из државног буџета, те да они постају „јавни службеници“ и уживају имунитет пред грађанским властима у „обављању богослужбене делатности“.³³ У оштрим реакцијама које су уследиле указивало се на то да је држава тим предлозима начинила низ значајних уступака који су непримерени за једно секуларно демократско друштво, а које – по речима Милана Вукомановића – ни сама црква није тражила.³⁴ „Ту врсту аутономије и привилегија цркве у Србији вероватно нису имале још од средњег века. У ствари, ту се све мање назире јасна разлика између цркве и државе. Структуре политичке моћи се све више прилагођавају религијским структурама, и обратно, па се ту отвара несметани пут ка клерикализацији друштва.“³⁵ У осврту на такав предлог закона књижевник Веселин Марковић каже: „Парадоксално звучи, али овај преднацрт закона о слободи вера заправо угрожава постојећу слободу вера. Било би поштеније када би преднацрт имао назив: Закон о слободи и правима *primus inter pares* цркве на рачун државе“, а завршава питањем: „Шта је следеће? Избрисали бисмо теорију еволуције из уџбеника? У теократској држави оваквог закона – све је могуће.“³⁶ Само пет дана након што је то питање упућено јавности, министарка просвете у влади премијера Коштунице најавила је да ће Дарвинову теорију еволуције избацити из обавезног наставног програма за биологију у основним школама. Стручњаци, биолози пре свега, истицали су да учење биологије без Дарвинове теорије нема никаквог смисла, оцењујући да је министарки таквом одлуком „пошло за руком само једно – да Србију у XXI веку врати на Књигу постања,

tom cilju.“ Milan Vukomanović, *Novo doba*, Peščanik knj. 3 (ur. Svetlana Lukić i Svetlana Vuković), Fabrika knjiga, Beograd 2005, 15.

³³ Примери из преднацрта закона наведени су према: Veselin Marković, *Novi stampedo božjih ovčica*, Danas, 26. avgust 2004, 8; Исти, *Infarkt ministra finansija*, Danas, 27. avgust 2004, 8.

³⁴ Milan Vukomanović, н.д, 13-14. Вукомановић у том смислу посебно истиче чланове преднацрта који се тичу имунитета свештеника, предлога да органи локалне самоуправе треба да распишу референдум уколико то тражи верска заједница и сл.

³⁵ Исто, 14.

³⁶ Veselin Marković, *Infarkt ministra finansija*, 8.

што је било незамисливо још пре 200 година.³⁷ Влада није захтевала оставку, али је министарка, под притиском јавности, убрзо била принуђена да је сама поднесе. Да ли њен наследник на том месту оличава и промену Владине политике према образовању, тешко је закључити само на основу тога што је теорија еволуције ипак враћена у наставни програм, што се страни језик поново учи од првог разреда, а компјутери више не сматрају опасним за здравље седмогодишњака.³⁸ Министрова недавна изјава у вези са веронауком у државним школама: „Веронаука је насушна потреба сваке цивилизоване земље и једна од основних ствари, као што су страни језици, компјутери и јутарње умивање“³⁹, ипак пре упућује на закључак да је у питању била само персонална смена.

Прожимање цркве и државе

Један од многих примера директног укључивања Цркве у државну политику био је, више пута помињани, позив патријарха СПЦ-а косовским Србима да бојкотују изборе за косовски парламент, у јесен 2004. године, и у вези с тим његово отворено писмо премијеру и председнику Србије, у којем им поручује: „Апелујем на вас обојицу и лично, као Предстојатељ Цркве, односно као председник Сабора и Синода: за име Бога, не позивајте остатак прогоњеног и мученичког српског народа на Косову и Метохији на изборе за органе тамошње власти, без обзира на наговарања или присиљавања међународне заједнице, јер у држави у којој су људи лишени елементарне безбедности и основних људских права (...) не може да се заговара безусловни излазак на заказане изборе.“⁴⁰ Из таквог обраћања врховног црквеног поглавара јасно је да се Црква ту појављује као „глас народа“, то јест као државна црква која својим ауторитетом посредује између „народа“ и државе.⁴¹ Патријархово писмо поделило је представнике косовских Срба, али и сам државни врх. Премијер и председник су, као што је познато, изашли у јавност са опречним ставовима: премијер се у потпуности сложио са патријархом, док је председник Тадић поступио сагласно ставу шефова дипломатија ЕУ, држећи да је излазак на изборе једини начин да Срби учествују у управљању и изградњи мултиетничког Косова. У ситуацији каква

³⁷ Изјава Николе Туцића, професора на Биолошком факултету у Београду: *Vreme* br. 714, 9. septembar 2004, 4.

³⁸ Министарка Чолић је изборни предмет *Од играчке до рачунара* сврстала у факултативни, уз образложење да „iz zdravstvenih razloga nije dobro da se deca zrače putem kompjutera“ и укинула учење страног језика од првог разреда основне школе. *Vreme*, 16. septembar 2004, 26.

³⁹ *Danas*, 9. novembar 2005, 20.

⁴⁰ *Danas*, 4. oktobar 2004, 3.

⁴¹ Сличан је случај, рецимо, и порука са заседања Сабора СПЦ-а, издата пред отпочињање преговора о коначном статусу Косова, у којој се јавно упозорава да би Парламент Србије у случају наметнутог решења требало да обзнани „celom narodu da je izvršena nelegitimna i nelegalna okupacija jednog dela naše nacionalne teritorije“. *Danas*, 5-6. novembar 2005.

је она на Косову, на коме је држава Србија присутна практично још једино преко СПЦ-а и где се она појављује у улози заступника мањинске српске заједнице и одлучује о њеним политичким питањима, такво посредовање Цркве донекле је и разумљиво. Црква, наравно, има своје разлоге због којих се упушта у политичка питања. Управо је зато важно истаћи да се таква њена политизација не дешава противно вољи државне власти, него управо сагласно тој вољи, и управо зато што је политичари увлаче у такав ангажман да би са себе скинули део сопствене политичке одговорности, делегирали је на Цркву и ставили се под окриље њеног ауторитета. „Аминовање“ политичких одлука, при томе, тражи се од институције која није ни изабрана вољом грађана, која не подлеже провери бирача и која је, коначно, експертска само у питањима вере. И онда се на основу тог аминовања остварује политички легитимитет државних и партијских вођа, што убедљиво показује да држава и црква нису стварно одвојене и озбиљно доводи у питање званично демократско усмерење и тих партија и друштва у целини. Како другачије разумети премијерово отписивање патријарху, у коме поручује да у потпуности дели његово мишљење због чега „нема права да позива Србе на изборе“? Или захтев националистичке Српске радикалне странке Скупштини Србије да се опозове председник Тадић зато што није следио вољу црквеног врха, оцењујући ту непослушност као „још једну у низу издаја српског народа од стране демократа“? Или изјаву министра за капиталне инвестиције у Влади Србије, у којој образлаже зашто српске власти треба да послушају препоруку патријарха о бојкоту избора: „Ја сам човек од цркве и вере, ја сам православцац и за мене је реч Светог синода СПЦ и патријарха светиња. После патријарха се не говори и његове одлуке се не коментаришу.“⁴² Заиста, може ли после таквих изјава државних и партијских челника да се јавност не запита ко је, у ствари, ту изабран на изборима? Ко – у ствари – води државну политику, ако владин министар „нема шта да размишља“, него да „као православцац“, као „човек од цркве и вере“ поступа по одлукама Светог синода СПЦ-а и то исто препоручује српским властима? Шта ако највећа опозициона странка тражи опозив председника државе зато што није следио препоруке Цркве? Јесу ли то демократски изабрани политичари или, заправо, црквени пуномоћници који у њено име управљају државом?

Други упечатљив пример црквено-државног партнерства био је прошлогодишњи пријем у Патријаршији, који је поводом добровољне предаје Хашком трибуналу пензионисаног војног генерала Лазаревића, оптуженог за ратне злочине на Косову, приредио патријарх СПЦ - а, и коме је, уз министре у Влади Србије, присуствовао и премијер Коштуница. Та церемонија, којом се јавности демонстрирала пуна подршка Цркве важној политичкој одлуци Владе - да испоручивање хашких оптуженика спроведе на основу преговора са њима о добровољној предаји, показала је не само да се Црква ту појављује као део власти, него – на симболичком плану – и да је у тој коалицији она, заправо, старији партнер. Патријарх је, наиме, био тај који је упутио позив,

⁴² Danas (изјава пренета са ТВ БК), 5. oktobar 2004, 2.

организовао пријем у патријаршијском двору, дао благослов генералу (рекавши том приликом: „СПЦ поштује и високо цени одлуку генерала Лазаревића да следи овај тежак пут у интересу отаџбине“⁴³), а премијер се, заједно са оптужеником, одазвао том позиву и поздрављајући патријарха (пред телевизијским камерама), дубоко се наклонио и пољубио му руку. Зна се да је љубљење руке у свакој комуникацији знак дубоког поштовања, али и потчињавања ауторитету старијег у рангу. У овом случају то није био лични гест верника, него поздрав којим се носилац највише државне функције обраћа врховном поглавару цркве и, као јавни чин, изражава не само лично поштовање, него исто тако и субординацију ауторитета секуларне власти ауторитету Цркве, признавање њеног првенства у држави.⁴⁴ У том контексту је занимљиво и питање примерености понашања председника државе Тадића, који се, седећи међу навијачима, више пута крстио пред ТВ камерама, бодрећи државну ватерполо репрезентацију током олимпијских игара у Атини. Да ли председник изабран вољом грађана различитих припадања и оријентација сме, као носилац те јавне функције, да се понаша као верник једне цркве?⁴⁵ У сваком случају, услед губљења јасних разлика између државе и цркве, те „мешања сфера које не би смеле да се мешају, и никако се не могу преклапати“, данас је уобичајено да се глас Цркве појављује у домену политике и државних послова, а да се политичари, у додворавању црквеним властима, све чешће понашају као заговорници и бранитељи „државне религиозности“ или, да парафразирам Мирка Ђорђевића, као да су и сами чланови Синода.⁴⁶ Тај модел понашања прихватила је практично читава политичка елита Србије – као што каже Слободан Г. Марковић: „Чињеница да 98 одсто људи начелно каже да припада СПЦ значи то да ви не можете да изгубите ниједан глас ако јој се приближите. Шта год друго да урадите, рецимо, да кажете да се залажете за заштиту животиња, један део гласова ћете сигурно изгубити. Међутим, када кажете да се залажете за цркву, ту сте сигурни да нећете изгубити гласове, а неке ћете и добити. Значи, разлози су у највећем броју случајева чисто политикантске природе.“⁴⁷ Тако се, на пример, уобичајило да посланици у Парламенту Србије, на челу са председником

⁴³ Danas, 2. februar 2005, 3.

⁴⁴ Поређења ради, руски председник Путин, иако и сам православни верник, поздрављање са великодостојницима Руске православне цркве своди у јавној комуникацији на руковање, дакле – понаша се као секуларни лидер, задржавајући ауторитет световне власти у држави као врховни.

⁴⁵ Такви гестови спадају у недефинисану, сиву зону која није регулисана прописима: председник је на трибинама био као приватно лице и, према томе, неспорно је да као и други грађани има право да јавно исказе своја приватна религијска осећања. Мислим, ипак, да постоји битна разлика између таквог геста начињеног на месту које не спада у религијски простор (где се то, забележено оком камере, мора читати као порука за „саплеменике“ у земљи или као део председниковог PR-а) и истог таквог понашања у његовој евентуалној приватној посети некој богомољи.

⁴⁶ Mirko Đorđević, изјава у дневном листу Blic, 6. februar 2005, 5.

⁴⁷ Slobodan G. Marković, *Kalendarsko pitanje, Istorija SPC u šest slika*, Pešćanik FM, knj. 3 (ur. Svetlana Lukić i Svetlana Vuković), Fabrika knjiga, Beograd 2005, 37.

Парламента, отпочињање или завршавање неких важних заседања и послова најављују према црквеном православном календару („Нови устав мора бити донет до Видовдана“, „Пауза у раду Скупштине до Преображења“, „Донета је Аранђеловданска резолуција о Косову“).⁴⁸ Председнички кандидати, готово без изузетка, отпочињу своје кампање на неки православни празник, на неко „дрвено слово“ у црквеном календару. Прошле године је неколико демократских кандидата (укључујући и председника Демократске странке, Тадића, који је потом и постао председник Србије) изабрало Ђурђевдан за почетак изборне трке у мају (у Тадићевом случају то је, како је речено, и крсна слава његове странке),⁴⁹ док је, парадоксално, једини кандидат који је своју кампању почео на Дан победе над фашизмом (мада, како је објаснио за јавност, не са намером да би истакао значај тог историјског датума) био председник десничарске Српске радикалне странке. Годину дана раније, кандидат странке Г17, јасно грађанске и реформске оријентације, почео је своју кампању на православни празник Преображење. Сви министри у Коштуничиној влади, на пример, одазвали су се молби новинара да обавесте јавност о томе које су вероисповести и, наравно, коју славу славе. Из списка објављеног у штампи може се видети да је практично цео премијеров тим (са изузетком два министра који нису етнички Срби) састављен од практикујућих православних верника. Штавише, у штампи се често могу наћи текстови о томе који се политичари међусобно позивају о славама, који међу њима славе истог свеца, који је свештеник освештао колач на слави неке проминентне политичке фигуре, у којој цркви је који од њих присуствовао богослужењу и сл. То је постао незаобилазни део политичког фолклора савремене Србије. То што су државни службеници истовремено и активни верници – није спорно, јер је њихово неприкосновено право, као и сваког другог грађанина, да славе бога и упражњавају религијске обичаје. Спорно је то што ниједан од министара очигледно не сматра да је вероисповест његова приватна ствар, што ниједан није одбио да удовољи новинарској знатижељи као неумесној, као што би вероватно одбили да саопште јавности нека своја друга приватна осећања и припадања. Другим речима, спорно је то што су религијску припадност одабрали као одредницу којом они приказују свој јавни лик, свој имиџ, што је истичу као неку врсту сертификата о „исправном“ опредељењу и пореклу. Такви модели самопредстављања, које припадници политичке и друштвене елите – као узор за углед – својим понашањем промовишу, проширују се посредством медија у све слојеве друштва и постају правило,

⁴⁸ Та црквена терминологија је данас толико одомаћена да чак и новине грађанске оријентације кажу, рецимо, како је „Ђурувија убијен на Ускрс 1999. године“ – без навођења датума, подразумевајући да сви време рачунају према хришћанским празницима и да постоји само један, православни Ускрс.

⁴⁹ Занимљиво би било сазнати шта се дешава кад се странка подели, кад се издвоји фракција, рецимо, да ли та фракција измишља новог свеца заштитника или преноси истог, тј. да ли се ту примењује модел наслеђивања какав је постојао у породичној задрузи или неки други модел. Поготову би било занимљиво видети како крсну славу прослављају они њени чланови који нису религиозни или нису православци, а сасвим је вероватно да у странци грађанске оријентације каква је Демократска странка, није мали број таквих.

обичај, неизоставна одредница личних и колективних идентитета. А оно што је неизоставно, опште место владајуће културе не оставља много простора за другачије изборе, за неке друге врсте припадања: сви *неизоставно* треба да стану под исту, православну капу.

Утапање у православље

Тако је за дочек Нове 2000. године у Београду, на пример, врх јелке, постављене на централном градском тргу, био украшен великим светлећим крстом. Организатор дочека новог миленијума, Скупштина града⁵⁰, очигледно је предвидео да се на том тргу, око тог дрвета окупе сви они грађани који су желели да атмосферу празника доживе на улици. Сви под истим религијским симболом! У жељи да се, пре свега, сами представе као „правоверни“, градски челници заборавили су не само да ће Нову годину на том тргу можда прославити и Београђани који нису ни православни, ни верници, ни хришћани, да под том јелком зато неће моћи сви да се осећају код куће, него су изгледа заборавили чак и то да за Српску православну цркву и њене вернике Нова година уопште и не почиње 1. јануара. Дух оправослављења свеколиког друштвеног живота Србије донео је и обичај украшавања телевизијских студија пригодном декорацијом о већим хришћанским православним празницима – бадњаком, цвећем, ускршњим јајима и сл. Уз то, иде обраћање спикера гледалишту одговарајућим хришћанским поздравима („Мир божји – Христос се роди“, „Христос воскрес“), дакле – на начин који не оставља никакву сумњу око тога да је цео телевизијски аудиторијум састављен искључиво од православних верника.⁵¹

На истом таласу стигао је (вратио се) и обичај да градови у Србији прослављају своје крсне славе.⁵² У Београду, на пример, осим славе града, када се због кретања црквене литије обуставља саобраћај у централној градској зони, своје посебне славе имају и све општине, па и неке месне

⁵⁰ Град је тада био под управом Српског покрета обнове.

⁵¹ Телевизијски новинари неретко поглавара самопроглашене Црногорске православне цркве називају „распоп Дедејић“ – исто онако како га види и назива Српска православна црква која је са њим у сукобу – дакле, усвајајући без икакве оградe вредносни став СПЦ-а. Скупштина општине Трстеник отишла је вероватно најдаље, када је 2004. године донела одлуку да локалну телевизију уступи без накнаде Жичкој епархији Српске православне цркве. Извор: Danas, 9-10. oktobar 2004, 7.

⁵² Када је у Новом Саду најављено да ће се укинути обележавање 1. фебруара као Дана града и наместо тога бити уведена месна крсна слава, огласила се Иницијатива за реконструкцију културе и друштва, „Дизалица“, саопштењем у коме се, између осталог, каже: „Увођењем месне крсне славе установљава се груба подела на привилеговане и остале, чиме се губи основни мултикултурални и слободни карактер града (...)“, тј. да се у овом предлогу „открива злоупотреба религиозних осећања од стране примитивног световног национализма“. Наведено према: Danas, 2. februar 2005, 16.

заједнице.⁵³ Није ништа необично да се на крсној слави неке српске породице нађу пријатељи различитих опредељења, погледа на свет, чак и вероисповести. Домаћин куће одлучује о томе да ли ће и кога ће позвати на своју славу, то је ствар његовог односа са другима и са светом, он госте дочекује у својој кући, као што и гости драговољно одлучују о томе хоће ли позив прихватити. Али чија је кућа, на пример, Скупштина општине Нови Београд? Она је, како извештавају новине, 2000. године, по угледу на друге општинске скупштине, установила сопствену славу – Покров пресвете Богородице, од када се сваког 14. октобра сече славски колач у оближњој цркви и приређује славска свечаност у општинској згради, сваки пут са новим домаћином славе. Да ли је то слава целог Новог Београда, тј. да ли то значи да кућа која се зове Нови Београд припада једино Србима православне вероисповести?⁵⁴ Или то можда значи да су у згради општине запослени једино људи исте етничке припадности и верског опредељења? Шта, на пример, тога дана раде они њени службеници који припадају некој другој конфесији – или можда уопште нису религиозни, или чак нису Срби, када њихова кућа слави славу, када их домаћин поведе на церемонију у цркви, или када их на вратима, као што пишу новине, неке љубазне девојке послуже вином и житом?⁵⁵ Да ли се и они (и странке које се послом затекну у згради) крсте и пале свеће и понашају као сви „прави“ Срби, или се осећају као на силу увучени у ситуацију којој не припадају? Јесу ли они гости у сопственој кући или се подразумева да та кућа, у *ствари*, не припада подједнако и њима? Шта раде они неправославни, нехришћански или нерелигиозни пацијенти у болницама, војници у касарнама, затвореници у затворима – људи на местима на која се не одлази добровољно него по сили закона или болести – кад у такву установу, на позив управе, дође православни свештеник да пререже славски колач или да пружи благослов? Није ли за те људе то двоструко нарушавање принципа добровољности?

Како, на пример, разумети сврху икона које стоје у главном холу болнице „Бежанијска коса“ на Новом Београду? Шта уопште значе иконе на таквом месту? Да ли су оне, у болничком контексту, религијски објекти или уметничка дела? Да ли болница поручује људима који ту дођу на лечење да се

⁵³ На пример: месне заједнице Митрово Брдо и Кумодраж II и месне заједнице Северни булевар и Булбулдер славе Митровдан. Том приликом, месни парох освештава жито и сече славски колач, а код Записног дрвета (на Звездари) одржава се молитва за напредак грађана и краја. Извор: Danas, 9. novembar 2004, 19; исто: Danas, 9. novembar 2005, 22.

⁵⁴ Поготову је занимљиво питање: ко слави и коме је слава намењена, када се о Новом Београду, као „највећем сатанском експерименту“, као симболу „победе штетних увоза страних вредности“, прочита став Православља, гласила СПЦ-а: „Град ‘новог’: нови блокови, нова ‘светилишта’, нове школе, нова обданишта, нове продавнице, нов Студентски град, нова Хала спортова, нов ауто-пут – за нову децу, нове студенте, за нове људе. Град у пустињи, град без цркви, град без родбине, град без историје, град обезбожених, град некрштених, град расрбљених, град мртвих душа (...) град будућих ‘аријеваца’ (...) град где је до врхунца доведено зло“. Наведено према: Danas, 11. april 2003, 17 (текст објављен у Православљу, 1. фебруар 2001).

⁵⁵ Политика, 15. октобар 2004.

више поуздају у чудотворну исцелитељску моћ икона него у медицинско знање њеног особља? Ако су иконе ту да би оплемењиле суморну болничку атмосферу, може ли се уопште замислити да уместо или поред њих, са истом лепом намером, буде изложена и иконографија неких других религија? У данашњој Србији таквог сензибилитета нема: у чекаоницама, у банкама, у аутобусима, у канцеларијама по општинама, у апотекама, лекарским ординацијама, практично на свим јавним местима окружени смо једино симболима православља. Сви се увлачимо у једну причу, без могућности избора. Све око нас је слика једног свеобухватног претварања целог друштва у православно друштво. Међутим, шаренило комбинација које се ту могу срести (на пример: икона светог Николе, плишани привезак Дизнијевог Шиле и натпис „С вером у Бога – за краља и отаџбину“ украшавају радни простор возача на аутобуској линији којом свакодневно путујем), уклапање хришћанских симбола у контексте неспојиве са хришћанством (на пример: иконама украшене шатре под којима госте забављају обнажене играчице на сабору трубача у Гучи), и њихово наметање свима без разлике, не говоре само о искључивости према свему што нисмо „ми“ или о непостојању елементарне толеранције према религијским осећањима других. Они исто тако уверљиво говоре и о недостатку религијске културе и слуха за приватност и религијска осећања „првих“, о једној деградацији религије заправо.

Истицање привржености српству и православљу, реторички или преко одговарајућих симбола и облика понашања, постало је током деведесетих обавезни знак распознавања међу „нама“, разликовања „нас“ од „њих“, несумњивих од свих других, као врста магичне формуле чијом се употребом готово аутоматски постижу заштита, разумевање и одобравање унутар колектива. Та врста легитимације многима је омогућила да, заклоњени иза тог заједничког кишобрана, раде практично шта им је воља – и за пљачку, криминал, морално неприхватљиве ствари, за све је – неретко – довољно покриће било прогласити се Србином, православцем и патриотом, истаћи ту легитимацију припадности и она је била довољно јака препорука за стицање посебне повлашћености и имунитета међу „нашима“. Истом формулом имунизирани су се припадници свих друштвених група – од политичара до криминалаца и полусвета; ратним злочинцима је она доносила славу хероја, незаконито обогатенима – углед „српских домаћина“. Њоме се на исти начин покривају и сви они који рачунају макар и на најбезазленију добит, као – на пример – продавачица новина у мом суседству, која је излог окитила бројаницама, док на пулту продаје најтврђу порнографију, или као горепоменути возач аутобуса, који тешко да има икакву другу корист осим осећања сигурности које му пружа чланство у „националном тиму“.

У друштву у коме је православље доведено на ниво једине идеологије, потпуно је разумљиво то што се и протагонисти домаће популарне културе већином понашају као њени најубеђенији заговорници. Певачи, глумци, спортисти, естрада у целини, већ према природи посла којим се баве, међу првима непогрешиво детектују нова струјања у друштву и, разумљиво, међу првима почињу и да их промовишу, јер им опстанак на сцени у доброј мери

зависи од осетљивости сензора за сваку врсту промене друштвене климе. Зато је последњих година легитимисање у верском и националном погледу постало готово незаобилазно место њихове медијске промоције. Као по правилу, те звезде са поносом истичу у јавности своју припадност српству и православљу одговарајућим украсима на телу, поздрављањем публике са три прста или јавним позивима обожаваоцима да се „вратимо себи и својој вери“⁵⁶. Певачице и ТВ водитељке не пропуштају да обнародују у којој цркви су се венчале и крстиле децу, или да истакну колико поштују „свој народ и своју веру“. Многе хероине шоу бизниса упињу се да свој јавни говор ускладе са нормативима хришћанске приче о узорној жени и са тим вредносним стандардима, а који у потпуности противурече животу којим оне стварно живе и који су саме изабрале.⁵⁷ Њихов задатак је, наравно, утолико тежи што реч треба да поништи слику коју видимо, да објасни како то по чему их знамо и по чему су популарне није оно што су оне *стварно*. Прича се обично потпуно изокреће, па најчешће чујемо да та раскошна полугола тела која показују, тај бурни живот који пуни странице таблоида, ти силикони, протезе и умети, све што их је начинило популарнима, није њихова стварна природа, већ невољни уступак послу којим се баве. Крстом украшен деколте треба да је довољно уверљив доказ те њихове праве природе и правих вредности на којима су васпитаване и које су понеле – данас, по правилу - из „српске патријархалне“, а неке и из „свештеничке“ породице. Потреба да се популарни мушкарци и жене са таквом редовношћу изјашњавају саобразно том једном стандарду, једној јединој причи, јасно говори о томе да су своју реторику на време прилагодили владајућем српскоправославном идеолошком обрасцу – управо зато што тај образац искључује постојање различитих прича или других тачака у „нацији“ у којима би и други осим „нас“ могли да се препознају. Из тог разлога је данас у Србији потпуно незамисливо да се јавности на еквивалентан начин препоручи припадник/припадница неке друге вере или нације (без обзира на то што ни актери ни конзументи домаће популарне културе нису једино Срби православци), да нека глумица или можда политичар са поносом истакне у неком интервјуу, рецимо, како потиче из исламске или католичке (или, можда, нерелигиозне) средине, да се окити сопственим верским обележјима, очекујући да му/јој управо та специфичност донесе неку предност и утиче на пораст популарности код публике у целини.

⁵⁶ Новогодишња честитка (за 2005. годину) фудбалера Матеје Кежмана упућена обожаваоцима, пренета на Радију Б92.

⁵⁷ Ревизијална штампа и таблоиди (на пример: Базар, Глорија, Илустрована политика, Свет, Скандал) представљају непресушни извор ове грађе. У мноштву манифестација „религиозности“ има и комичних примера: рецимо, певач Иван Гавриловић позира фоторепортеру излазећи из реке без икакве одеће на себи, носећи једино бројанице око руку и велики златни крст око врата (Scandal, 6. oktobar 2005, 33). Такође, фудбалер Матеја Кежман, говорећи у телевизијској емисији о својој преданости православљу, изјављује (седећи поред свештеника, такође госта у емисији) како га је вера научила да не буде материјалиста, тј. да је то раније био, али да сада „игра за Бога“. (ТВ Студио Б, 28. мај 2005). Управо тих дана објављена је вест о милионској суми коју је популарни фудбалер добио за прелазак из једног клуба у други.

* * *

Свођење целокупног идентитета нације на једну димензију, изједначавање националне припадности са верском припадношћу и њено манифестовање у свакој прилици, сведочи о затварању друштва у племенске оквире, у хомогени колективитет органског типа, карактеристичан за предмодерно доба. Таква хомогенизација би се донекле могла разумети и оправдати да је у питању нека мањинска етничка група, нека енклава која на тај начин покушава да се одупре неизбежној асимилацији, да очува свој идентитет и опстане унутар већинске културе. Али када је ствар сасвим супротна, када је то одлика понашања припадника изразито већинске нације, онда је јасно да се ради о њеном етноцентризму, односно о начину на који та доминантна већина свима другима у друштву даје на знање коме то друштво припада и ко се у њему стварно „пита“. Како другачије да се разуме инсистирање на српству и православљу свуда и на сваком месту – од државе до популарне културе, медија и улице – и то у друштву у коме више од две трећине становништва већ чине Срби? Затварањем већинске нације у „ми“ изграђено на етничко-верској основи, из друштва се искључују, неутралишу и губе „територију“ сви који се у такво „ми“ не уклапају; они остају на другој страни и постају странци у сопственој средини, у заједничком друштву и држави. Таква интерпретација нације није само искључива према другима. Она, штавише, како сам на претходним странама настојала да покажем, нема ни свест о томе да други постоји. Заправо, тек поглед са те друге стране открива да у свеобухватности „нас“, у самодовољности тог модела не само да других нема, него да их тај модел и не примећује.

Мирослава Малешевић

Православието като сърцевина на „националното битие“ на поскомунистическа Сърбия

В доклада ще се говори за това как след разпада на югославската държава и на социалистическата система, православието прераства в ключово определение за националната идентичност на сърбите. Разглеждат се начините, посредством които от държавния връх чрез медиите националните елити и национално ориентираните политически партии представят православието като национална идеология, като се проследява и влиянието на тази нова идеологическа ориентация върху ежедневието в Сърбия в периода на преход.

Ключови думи:

идентичност,
сръбски народ,
православие

Miroslava Malešević

Christian Orthodox Religion Affiliation as a Core of National Being in Post- Communist Serbia

The dramatic events that Serbia went through the last two decades (breaking apart of the Yugoslav Federation, the wars for ethnic territories, facing the inheritance of the politics that lead the wars, transition and movement toward capitalism) caused important alterations of the ethnic/national identity, that is, the events also changed the choice of the symbols and values on which the Serbs based their public collective representation of themselves and how they represent themselves as a community to the world. In this

Key words:

Identity, Christian
Orthodox religion,
patriotic religiosity,
traditional religious
practice, traditional
religious teachings

relatively short time period, the identity was subject to intensive changes, fittings and redefinitions, in order to suit changed circumstances and new political processes. No doubt that the belongings to Christian Orthodox Religion became in the meantime the key determinant of the Serbian identity; Orthodoxy in this sense, was posted in the center of the nation, as its highest value, its source and foundation, as the core essence of the people. Consequently, the Serbian Orthodox Church was given more and more importance in public and political life; supported by the state officials and aided by wide media support, the Church stands today for one of the most influential national institutions, authority that is being asked on a variety of questions concerning a range of aspects of the contemporary society, from everyday life to directions of the state politics.

At the same time, Serbia (and Serbia and Montenegro) is a secular state, where the principle of separation between church and state is confirmed by the constitution. In addition, Serbia is multiethnic and multi-religious community, where 1/3 of the populations are minorities. Furthermore, the state officially declares its solid determination to enter European integration, and to pursue development of a modern, democratic, citizen society and with all of its values. Entering into European Union was declared to be the most important political aim of the state. In October 2005, in Belgrade, the negotiations between Serbian and officials from EU have started, although considerably late when compared with the rest of the countries in the region. How then, it to understand the two mutually exclusive principle at work? How the identity based on the national/religious values corresponds to the concept of the contemporary citizen state and society? What are the relations of the model of the society based on Orthodoxy and the cult of Middle Age ruler, favored by the Church and the whole national and political elite, and the perspectives of citizen democracy, where individual rights are of equal importance as the collective ones, or with the perspectives that are not based on national or religious grounds? Which model of the society is being advocated for?

Starting with these questions, the paper discusses the basic causes that in the recent past influenced the process of all encompassing „Orthodoxism“ of the Serbian society, and reduction of the nations identity to one dimension. There are different manifestations of this ideology in our daily lives, and the paper points out to the effects that the identity based on anachronous patriarchal/tribal values has on the determination and behaviors of citizens of Serbia, „believers“ and all others that do not fit into the national standards.

In conclusion: Reducing identity of a nation to just one dimension, equalizing national with religious affiliation and manifestations of the affiliation in every occasion, implies „closing up“ of a society into tribal forms, into homogenous collectivity that characterizes a pre-modern time. This kind of homogenization could be accepted and justified in a case of some minority ethnic group, or enclave that tries to fight inevitable assimilation in order to keep its identity and survive inside a bigger, majority culture. But, when this becomes the characteristic of the behaviors of a majority, then it is clear that this represents an ethnocentrism, a way to show to the others in the society who is in charge and to whom the society belongs to. If this is not so, how then we are to understand an emphasis on

everything Serbian and Orthodox everywhere and at every place- from the state to the popular culture, media and streets, in a society where 2/3 are Serbs? If the majority closes up into „we“ based on the ethnic/religious grounds, then the society excludes and neutralizes all others that cannot fit into such a „we“ scheme – they stay on the other side, and become strangers in their own environment, in society and state... This kind of interpretation of a nation is not only exclusive toward others, it also does not possess the notion that others exist. In fact, the view from the other side reveals that this model, self-contained, does not even include or see the others.

Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ, Београд

Традиционална религиозност и ревитализација православља деведесетих година 20. века*

Аутор се у раду осврће на традиционалну религиозност, коју посматра у светлу ревитализације православља током последње деценије прошлог века. Религиозност уопште, традиционална верска пракса и традиционално верско учење јесу области које се користе да би се видело колико се уопште може говорити о религиозности српског народа.

Када се говори о религиозности, обично се подразумева да мора постојати религиозна група која поседује религиозну свест из које исходи и свака религиозна делатност. Међутим, у пракси се најчешће односи религиозне свести, религиозне делатности и религиозних група одвијају на штету религије. У развијенијим друштвеним заједницама религија је, врло често, оцењивана као конзервативна, традиционална, али и као нека врста кочнице развоја савременог друштва. Наиме, у друштвима савременог типа сматрало се да појачана религиозност може представљати извесну сметњу њиховом друштвеном развоју. Поред осталих, то су били битни разлози због којих је религија потискивана на маргину друштвених догађања.

Кључне речи:

ревитализација православља,
религиозност, традиционална
верска пракса, традиционално
верско учење

Међутим, посматрано у пракси, таква схватања су индиректно потпомагала процесе секуларизације, чији се интензитет појачавао са успостављањем индустријског друштва. Одвајање верника од верског учења је врло изражена карактеристика, али наравно не и једина, савремених друштвених заједница у свету. Секуларизација, како се обично назива овај процес, није увек и у свим друштвима била истог интензитета. Сасвим је

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса*, (бр147020) који у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

друго питање колико су ови процеси далеко одмакли у појединим друштвима – да ли су на почетку или су већ у поодмаклој фази.¹

Током 20. века Српска православна црква прошла је кроз неколико фаза у којима су њен положај, друштвени и духовни утицај на простору њеног деловања, може се рећи, били у појединим периодима, чак, дијаметрално различити. У том смислу могу се издвојити и два периода њеног деловања: први – који се може ограничити Другим светским ратом, у којем је позитивно вреднована религиозност људи, па је и положај Цркве донекле био привилегован, и други – у којем је поприлично дестимулативно деловано на религиозност људи и Српску православну цркву тако што је смештана на маргину друштвеног живота, без могућности већег деловања на религијску културу верника.²

Период после Другог светског рата обележиле су различите друштвено-политичке околности које доводе до тога да се, у оквирима новоформиране државе СФР Југославије, православно становништво све више удаљава од раније успостављених и наслеђених религијских начела, па самим тим и од цркве као најизразитијег представника верског живота. Деловање појединих црквених представника у послератном периоду омогућило је да Црква делом и сама допринесе јачању одвајања њеног утицаја од народа.

У новоформираном социјалном и културном амбијенту, значај православне цркве, у смислу доприноса свеопштем развоју заједнице, био је битно умањен. То је имало за последицу да се током друге половине прошлог века Црква као институција све више маргинализовала. Један од разлога је и тај што је врло брзо по окончању Другог светског рата она била монополизована, тј. изгубила је скоро све позиције које је у ранијем периоду (на пример, између два светска рата) имала у друштву. Као последица таквог стања уочава се додатно губљење верника. Ово је период у којем је верска пракса била доведена безмало до одумирања, јер је њен утицај на свакодневни живот скоро у потпуности престао. Тако су новонастале околности довеле до тога да је наступио период декомпозиције веровања. Религија која је у ранијем периоду била заступљенија у свакодневном животу становништва, престала је да буде у домену интересовања образованијих слојева друштва. По мишљењима појединих истраживача, вера је постала одредница сиромашних.³

Када се говори о религиозности на овим нашим просторима, требало би је посматрати, заправо, на два нивоа – на нивоу сеоске и градске

¹ Simka Delečić, *Postindustrijsko društvo i religija*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš 1995, 37-38.

² Mirko Blagojević, *Religija i crkva u transformacijama društva*, Institut za društvenu teoriju, Beograd 2005, 157.

³ Dragoljub B. Đorđević, *Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš 1995, 15.

популације, пошто становници села и града, према неким истраживањима,⁴ имају унеколико различит однос према овом питању.

У градским срединама су врло брзо, одмах по успостављању нових друштвених односа у послератном периоду, наступиле промене које су захватиле целокупни затечени начин живота. Убрзавању промена су потпомогла, поред осталог, и многа техничка достигнућа која су последица започетих процеса индустријализације. Градски начин живота постаје одредница све већег броја дојучерашњег сеоског становништва. Тако, урбана култура – као главна одредница градског живљења – постаје све утицајнији фактор развика савремене свести. У тим, новим околностима, затечени али и понети митови из старог завичаја имају све мање значаја и утицаја на свакодневни живот.

Процес урбанизације је подједнако захватио и сеоску средину, носећи са собом промене како у схватањима сеоског становништва, тако и у начину њиховог живота. У новим условима животног окружења и стварања постпено долази до превазилажења конзервативне свести и до све већег изобиљавања традиционалног начина живота код становника у сеоским заједницама. Тако се све чешће намеће закључак да је све мање одрживо веровање о селу као најконзервативнијем сегменту друштва, као и констатација да у сеоским заједницама традиција и религија имају значајнију улогу него у градској средини.

Међутим, већ током осамдесетих година прошлог века ситуација почиње поново да се мења у корист религије. Промена односа према религији је делом, свакако, настала у складу са променама које су се дешавале на ширем европском простору (пре свега, у источној Европи). Осамдесете године 20. века, представљају време када се подстичу процеси који су, поред осталих делова друштва, захватили и област религијске праксе и религијских осећања.

Политичке и друштвене промене које су се дешавале у источноевропским државама одразиле су се и на српско друштво. Поред већ поменутих, убрзавао се и процес десекуларизације, односно повратак вери, што је за последицу имало, поред осталог, ојачавање положаја али и утицаја Српске православне цркве, и то не само на свакодневни живот грађана, већ и на збивања у широј друштвеној заједници. У овом периоду се положај, улога и значај Цркве знатно побољшавају, што на мање или више успешан начин наставља и у каснијем периоду. Промене на ширем плану убрзавају и мењање односа друштва према Цркви, што све заједно доприноси томе да се религиозност српског народа знатно повећала у односу на ранији период.

Према истраживањима која су обавили социолози током деведесетих година прошлог века, повећана религиозност се запажа нарочито код млађе популације. Иста истраживања указују на то да се повећање запажа претежно код градске популације. Социолозима су овакве закључке омогућила

⁴ Истраживања ове врсте су код нас, до сада, углавном обављали социолози.

истраживања која су обављали у Нишу, Београду, Браничевском округу, Новом Саду...⁵

На основу реченог, намеће се констатација да је стицај повољних друштвених, политичких, економских и других околности допринео томе да је религија наново задобила значајнију улогу у друштвеном животу.

Поједини истраживачи у својим радовима истичу да се ктиторство може сматрати једном од битних одредница религиозности.⁶ Грађење храмова, историјски посматрано, заиста је код српског народа било врло заступљено, па ако би то било најважније, онда би се за српски народ заиста, без претеривања, могло рећи да је врло религиозан. Посматрано из овог угла, појачана религиозност се почела испољавати крајем девете, а нарочито током последње деценије прошлог века. Ово је период када се многи храмови обнављају, али се и граде нови у местима где их до тада није било. У овом погледу су скоро подједнако заступљене и сеоске и градске средине. Свакако да је најзначајније то што се отпочело са наставком изградње храма Светог Саве на Врачару у Београду, на којем су после неколико векова приведени крају градитељски радови.

Међутим, религиозност се мора посматрати и са других аспеката. У том контексту посматрано, однос верника према вери и њеном учењу је сасвим другачији, што закључујемо, пре свега, на основу личних сазнања. Наравно, у раду овакве врсте је неопходно нагласити да треба правити разлику између *традиционалне верске праксе* и *традиционалног верског учења*. По досадашњим сазнањима народ има у великој мери различит однос према верској пракси и верском учењу.

Под „традиционалним хришћанством“ у православљу се обично подразумева поштовање одређених обичаја који су вековима присутни у српским православним кућама, а то су, пре свих, празновање славе, Божића, Васкрса и других већих хришћанских празника. Ове празнике карактеришу вековима неговани обреди, који представљају срећну мешавину паганског и хришћанског начела. Затим, у ову категорију спадају: посећивање црквене службе у одређене дане у години, повремено, мада релативно ретко причешћивање у цркви (са претходном исповешћу или без ње), доследно или мање доследно придржавање светих хришћанских тајни – у првом реду, крштења и склапања брака. Могло би се рећи да традиционално хришћанство задовољава религиозне потребе верника.⁷

⁵ Исто, 18-19.

⁶ Недељко Радосављевић, *Религиозност српског друштва крајем XVIII и почетком XIX века*, Братство VIII, Београд 2004, 113-127; Исти, *Вера и црква у свакодневном животу у 18. веку*, Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба, приредио Александар Фотић, Београд 2005, 377-399.

⁷ Vladeta Jerotić, *Kako zamišljam hrišćanstvo i hrišćanina u XXI veku*, Dve hiljade godina hrišćanstva na Balkanu, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, Niš 2001, 20-21.

Традиционална религијска пракса

Традиционални однос према религији и цркви, у светлу религијске праксе на православним просторима, није био поремећен као што то је то био актуелни однос према религији као учењу и цркви као институцији. Сеоска популација је кроз комплекс традиционалних обредних радњи, које се пратиле најважније догађаје из животног циклуса (рођење, свадба, смрт) и важније календарске празнике (породичне славе, Божић, Васкрс, Духови и др.), у већој или мањој мери наставила контакт са религијом и црквом. То је учинило да се сеоско становништво у већој мери радикалније не удаљи од религије, као што се догодило у градским срединама (међу радницима, службеницима, студентима...).

Крштење. Обред крштења је један од основних сакрамената у хришћанству. Крштењем се ступа у заједницу са Светим тројством, а сам чин симболизује приступ у окриље православне цркве. Међутим, и „поред несумњиво суштинског религијског карактера, обред крштења као показатељ традиционалног односа према религији и цркви је профанизован обред, обред који је прешао готово у обичај, у нормално и пожељно друштвено понашање чак и у време атеистичког хегемонизма у социјализму“.⁸

Крштење је временом постало део устаљене обичајне праксе, односно чин којим се тек рођено дете уводи у друштвену заједницу, постајући тако њен пуноправни члан. У прошлости је било врло мало некрштене деце, јер је крштење било одредница већинског понашања, па је то један од разлога отпорности према променама насталим у друштву у другој половини прошлог века.

Венчање. Обичај који је био устаљен, а који је у послератном периоду сведен на минимум, било је црквено венчање. Пошто је власт установила грађански брак, обавеза свих венчаних је била да се венчавају пред матичарем у општинама или месним уредима. Само брак склопљен на овакав начин имао је законски основ, па је склапање бракова у цркви (одн. црквено венчање) било скоро изобичајено. Деведесете године су донеле промене када је црквено венчање у питању. Велики број младих одлучује, да поред грађанског, обави и црквено венчање.

Сахрана. У погребном ритуалу је учешће свештеника скоро маргинализовано. Код већине породица свештеник је имао одређену функцију само приликом самог чина сахране. Свештеник је одржавао опело и учествовао у испраћају до гробног места. Међутим, учљиво је да учешће свештеника оваквим поводима представља више одраз традиције, а мање – стварних потреба ожалостњених, мада се не гледа са одобравањем на изражавање жеље да се свештеник из неког разлога не позове на нечију сахрану.

⁸ М. Благојевић, *Religija i crkva u transformacijama društva*, 261-262.

Занимљив је закључак једног истраживања које се односи на северну Шумадију, а који се заснива на чињеницама да број опојаних у послератном периоду није опадао истим интензитетом као број крштених и венчаних. Овај сегмент је у појединим својим деловима остао повезан са црквом, без обзира на многе обичаје који прате ритуално понашање повезано са култом мртвих. Још једно обележје овог сегмента животног циклуса јесте то да се чланови заједнице строго придржавају поста. То значи: ако неко премине у току поста или се сахрањује у среду или петак, тада се обавезно припрема посна храна.⁹

Календарски празници. Најважнији црквени али и народни празници – Божић, Васкрс, Богојављење, Преображење, породичне славе и други празници – били су дани које је поштовала велика већина народа и који нису били значајније, егзистенцијално доведени у питање. То су биле прилике када су појединци били упућени на посету цркви и подсећање да религија ипак постоји.

Празновање календарских празника и извођење неких значајнијих обичаја, као нераздвојног дела празновања, после деведесетих година прошлог века има углавном два дела – започиње се у цркви јутарњом службом, где се после тога обављају неки од обичаја по којима је празник препознатљив (нпр. паљење бадњака на Бадњи дан, туцање јајима на Васкрс, узимање освештане воде на Богојављење, плетење венчића од различитих трава на Духове, освештавање грожђа на Преображење, освећење босиљка на Крстовдан и др.), а касније се празновање наставља код куће.

На поједине празнике, као што су задушнице, свештеник је у многим селима преузео функцију читања молитве (која је у ранијем периоду била заједничка), с тим што он то углавном обавља на сваком гробу посебно.

Светковање породичне славе и пре последње деценије прошлог века није било битно доведено у питање. Свечари су том приликом, у зависности од личног односа према цркви и званичној религији, одлучивали да ли ће допустити да свештеник свети водицу пред славу али и Васкрс, као и да ли ће неко од укућана носити славски колач и жито на освећење у цркву, на дан свеца – заштитника куће. Породична слава је била један од ретких обичаја који је поштовала већина житеља, не само у сеоској већ и у градској средини. Нека од истраживања показују „да овај обред иде у ред најзаступљенијих обреда и обичаја традиционалне везе са религијом и црквом (...) Данас се Крсна слава и верски празници славе на много доследнији начин, црквено прописани начин уз обредне радње које су раније биле у мањем или већем степену занемарене“.¹⁰

Оно што је битно код ревитализације религиозности, а односи се на календарске празнике, јесте то да се, после деведесете године прошлог века,

⁹ Александра Павићевић, *Брачни и породични живот у северној Шумадији у другој половини двадесетог века*, докторска дисертација у рукопису, Београд 2005, 183.

¹⁰ М. Blagojević, *Religija i crkva u transformacijama društva*, 265.

повећава број свечара који носе, на пример, славски колач и жито на освешћење у цркву, као и број оних који примају свештеника да освети водицу не само пред славу, већ да то учини и пред неке друге празнике (Васкрс нпр.).

Традиционално верско учење

Прелаз из девете у десету деценију 20. века обележила је не само промена односа према религији, већ се сматра да је повећана и религиозност већег дела становништва. За последњу деценију прошлог века обично се говори да је била период ревитализације религије на нашем простору. После пола века обележеног интезивном атеизацијом, ово је био период у коме је црква уложила велике напоре да народ поврати својој вери.

Почетне године последње деценије обележило је појачано пропагирање вере кроз популарну верску литературу, која је била доступна скоро у свакој књижари, затим кроз текстове црквене садржине у дневној и периодичној штампи, као и кроз специјалне верске емисије које су често биле емитоване на радију и телевизији. Све је то, како се веровало, требало да буде подстрек и да допринесе повећаном интересовању становника да постану верници и прихвате све што им завичници Цркве нуде. Наравно, у овој пропаганди се нудило оно што се сматрало довољно едукативним за верски необразоване, широке масе народа.

Поставља се оправдано питање: како се поприлично велико ангажовање црквених институција, али и других сегмената друштва, одразило на евентуално повећање религиозности код српског становништва. Занимљиво је, заправо, утврдити колико народне масе уопште познају православно учење, у којој мери и на који начин упражњавају обреде које је прописала црква, колико се придржавају хришћанског морала, како замишљају улогу цркве у савременом друштву.

На нека од ових питања тражени су одговори кроз истраживања обављена током прве половине деведесетих година прошлог века у околини Ваљева, Крушевца и Београда,¹¹ као и кроз недавна истраживања у околини Београда.¹²

Према поменутиим истраживањима, елементарне представе православног учења поприлично су нејасне и недефинисане у народној свести.¹³ Наравно, ова констатација се односи искључиво на пољопривреднике и домаћице (нискообразовани профил становника), јер су они, углавном, били и обухваћени истраживањима. Међутим, битно је да су се сви испитаници у разговору декларисали као верници. Потпуно је друго питање како ти

¹¹ Душан Бандић, *О народном православљу данас*, Етноантрополошки проблеми 9, Београд 1992, 63-68; D. Bandić, *Srpski seoski Bog*, Etnoantropološki problemi 10, Beograd 1995, 7-11.

¹² Истраживања је обавио аутор овог рада.

¹³ Видети рад: Жикица Симић, *Религијска култура традиционалних православних верника*, Теме 1-2, Ниш 2005, 55-76.

„верници“ ту своју веру схватају. На пример, сви саговорници су тврдили да верују у Бога, али уопште нису били сигурни да он постоји. Неки од испитаних су одговарали да верују само зато што други становници из околине верују. То упућује на костатацију да колектив још увек има великог утицаја на формирање ставова појединца.

Исто тако, у пределима северне Шумадије се верује у Бога. Испитаници су, углавном, знали да „постоји само један Бог“, а „дал` је Јанко ил` је Марко... свеједно је“. Код испитаника најстарије генерације (рођени између два светска рата), али и код најмлађе генерације (рођени после осамдесетих година прошлог века), преовлађује схватање да је Бог исто што и Исус Христос. Средња генерација испитаника верује да постоји „нешто“ што управља природним силама и светом.¹⁴

Сличан је однос испитаника према *молитви*. У основи, традиционални верници немају развијен однос према молитви, па се из тих разлога ретко овај чин и обавља на месту које је по црквеним законима за то предвиђено – у цркви. Пошто се ретко одлази у цркву, молитви се прибегава у разним другим приликама, на другим местима и другим поводима. Ретко се изговара гласно, већ се углавном одвија у мислима. Међутим, оно што се у разговорима могло запазити, то је да се „божија помоћ тражи доста често. Ако Бог постоји, наши сељаци му често досађују. И ту постоје индивидуалне разлике, али није мало оних, који се моле више пута на дан: ујутру пред умивање, у подне пре јела, увече пре спавања. Један испитаник је чак рекао да се моли сваки пут пре него што ће попити ракију. Судећи по ономе што се видело, молио се непрестано.“¹⁵

Као што је познато, наша народна религија је синкретистичка, што значи да се у религијској пракси сусрећемо са многим налагама ранијих времена. Стога и не чуди однос верника према тзв. званичној религији, пошто он не сматра да чини „прекршај“, већ да се понаша по устаљеним и наслеђеним правилима. Тако „у контексту вишеслојног религијског наслеђа, паганско, старозаветно и хришћанско постоје истовремено као архетипске могућности у бићу савременог човека.“¹⁶

Када се говори о религиозности, треба имати на уму чињеницу да је то – пре свега – субјективна рефлексија човекове личности, али да на њу, свакако, имају утицаја социјални, друштвени, економски и други услови у којима се личност формира. Последње две деценије прошлог века простор нашег живљења обележили су распад некадашње државе, ратна збивања и неизвесност, који су утицали на то да „повратак“ у религиозност, односно „враћање Богу“, многим житељима омогући лакше издржавање суморне свакодневице. Људи обично у кризним ситуацијама траже могућности за

¹⁴ А. Павићевић, *Брачни и породични живот у северној Шумадији*, 180.

¹⁵ Д. Бандић, *О народном православљу данас*, 66.

¹⁶ Бојан Јовановић, *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*, Светови, Нови Сад 2000, 24.

лакше преживљавање недаћа које их сналазе, па је и разумљива испољена појачана религиозност код становништва. Тако се, по ко зна који пут, на овим просторима још једном показало – како то једном рече В. Јеротић – да „без невоље нема богомоље“.

* * *

Религиозност је условљена социјалним, економским, културним, па и политичким чиниоцима. Међутим, у којој мери ће се она испољити, зависи првенствено од личног афинитета верника.

Током друге половине прошлог века, процеси који су обележили друштвени развој утицали су негативно на религијска схватања и религијско понашање већине становника ових простора. Индустријализација, урбанизација, развој технике и повећана употреба техничких достигнућа у свакодневном животу утицали су на појачавање процеса секуларизације и повећано одвајање верника од верског учења.

Традиционална религиозност најчешће подразумева да се у свакодневном животу поштују наслеђени обичаји који су већ вековима присутни у породичном слављу, као и обреди који су карактеристични за поједине празнике и који су нераздвојни део прослављања. Обреди крштења, црквеног венчања и испраћај покојника, такође су делови устаљене традиције.

Деведесете године прошлог века сматрају се периодом ревитализације религије. На различите начине појачано пропaгирање вере требало је да допринесе повећању броја верника. Свој допринос је у томе свакако имала и Црква, која се трудила да омогући доступност верске литературе, сматрајући да ће на тај начин помоћи повећању религиозности народних маса, али и напуштању атеистичких начела која су многим била правило понашања током пола века званичног атеизма.

Истраживања која су рађена током деведестих година показују да је религиозна свест код верника на релативно ниском нивоу, али и да је појачана религиозност, делом, одраз кризе која је захватила ове просторе у последњој декади прошлог века.

Милина Иванович-Баришич

Традиционна религиозност и ревитализација на православието през деветдесетте години на XX век

След Втората световна война новоустановената власт приема законови предписания, посредством които църквата се отделя от държавата. Тези решения са повлияли върху засилване на процеса на секуларизация както в градска, така и в селска среда. Това е и една от причините отделни фрагменти на традиционната обредна практика да започнат да се трансформират. Въпреки че селското население не се отделя радикално от църквата, все пак се стига до определени промени в религиозното му поведение.

Ключови думи:

ревитализация, църква,
традиционната обредна
практика, годишни обичаи

В настоящата работа чрез примера на отделни годишни обичаи и обреди от жизнения цикъл ще бъде разгледан процесът на промяна на отношението спрямо официалната религия, и по-конкретно – на ревитализация на определени религиозни ценности през деветдесетте години на миналия век.

Milina Ivanović – Barišić

Traditional Religious Practice in the Light of Revival of the Orthodoxy in 1990.

Religiosity is always under the influence of social, economic, cultural and even political factors that dominate in a particular community. The manifestation of religiosity depends on a personal inclination of the believer but also on the cultural profile of an individual. The second half of the 20th century witnessed a number of processes in our community that altered and impaired the religious understandings and behavior. These processes, in the first place industrialization, urbanization, technical developments and its rising usage in everyday life influenced partially the process of secularization. The term secularization signifies the separation of the believers from religious teachings, and it is considered to be one of the major determinants of contemporary social communities.

Key words:

revival of Orthodoxy, religiosity,
traditional religious practice,
traditional religious teachings

The traditional religiosity is expressed in various ways- through patronage and sponsorship, traditional religious practice and traditional religious teaching. The traditional relationship toward the official religion (Orthodoxy) was not so altered as was the case with the relationship toward religion in general and church as an institution.

The traditional religiosity comprises everyday reverence of certain customs that are present for centuries, for example, celebration of a Saint Patron's Day, Christmas, Easter and other calendar holidays; all these holidays require certain characteristic rituals, which in time became indispensable for Orthodoxy. Furthermore, these include the rituals performed during baptize, church wedding and funeral rites. It could be argued that these rituals partially satisfy religious needs of the believers.

During the 1990's, the propagation of religion has taken place, mostly through various popular texts in religious literature, texts in daily and periodical newspapers, as well as in special shows broadcasted on radio and television. The propaganda contained all elements that the Church held helpful in enhancing the religiosity of the people, and that would help to abandon atheistic ideals planted during the half century of the official atheism.

The research conducted during the 1990's show that the religiosity is at a relatively low level, and that its enhanced form is in fact a reflection of the crisis in the last decade of the last century.

Драгана Радојичић

Етнографски институт САНУ, Београд

Конкурси од „читуље“ до „рекламе“*

Трансформација услова неопходних за заснивање радног места. Комуникативност

Крајем прошлог и почетком овог века стварају се нове дисциплине у друштвеним наукама, као што је култура комуникације и пословног односа. Све више пажње поклања се овим важним питањима у оквиру развоја друштва, међу која спада комуникативност као општи појам споразумевања међу људима. Рад је настао праћењем и истраживањем конкурса за заснивање радног односа објављиваних током 2001, 2002. и 2005. године у дневним листовима који се штампају у Београду – „Политика“ и „Блиц“ и у Подгорици – „Дан“ и „Вјести“.

Савремени човек је део бескрајног ланца комуникације у простору и времену, састављене од перманентног трансфера информација, било стварних било симболичких. Конкурсима се најчешће траже добре комуникативне способности и склоност ка тимском раду. Написани на српском или енглеском језику, ужег или ширег текстуалног садржаја, конкурси јасно показују да се траже нови пословни људи. У блиској будућности требало би подстицати појединце и тимове стручњака да дају свој удео на пољу развоја комуникације, те едуковања и запослених и нових генерација будућих стручњака.

*„Оно што је добро примљено бива и јасно изражено,
а речи којима се то исказује лако навиру.“¹*

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса*, (бр. 147020) који у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

¹ М. Бонгран, *Политички маркетинг*, Београд 2001, 67.

У оквиру савремених антрополошких тема могуће је проучавати и нове друштвене појаве, које се веома јасно уочавају и у сегменту као што је трансформација услова који се наводе у конкурсима за заснивање радног места.

Кључне речи:

конкурси за запошљавање, комуникативност, економија, друштво

Крајем прошлог и почетком овог века стварају се нове дисциплине у друштвеним наукама, а ту се сврстала и култура комуникације и пословног односа. Свакодневно се све више пажње поклања овим важним питањима у оквиру развоја друштва које тежи новим условима пословања, где спада комуникативност као општи појам споразумевања међу људима.

Мислећи капитал сваког предузећа чине запослени у њему, а управљање запосленима представља значајан фактор у развоју и напредовању пословања предузећа. Успостављање добре комуникације између запослених у оба смера (надеређени-подређени), као и са пословним партнерима, предуслов је за обезбеђивање квалитетног управљања, односно усмеравања запослених кроз двосмерно комуницирање. „Добра комуникација, уз адекватно мотивисање запослених, обезбеђује доношење добрих одлука и њихову успешну реализацију.“²

Савремени услови пословања наметнули су, приликом конкурисања за радно место, и још један услов – *комуникативност*, који се до пре коју годину није могао ни замислити. Ново пословно окружење, које се развија у корак са европским интеграционим процесима, апострофира *комуникативности* као нов сегмент у образовању младих стручњака у свим областима, посебно у менаџменту. Менаџери су задужени за организацију посла и за усмеравање запослених у предузећу; с тим у вези, њихова улога у процесу комуницирања постаје веома значајана. Управо је њихов задатак да уоче значај добре комуникације унутар организационе шеме предузећа и да на то указују свим запосленима.³

Овај рад је настао праћењем и истраживањем конкурса за заснивање радног односа, објављиваних у дневној штампи у протеклих пет година, и омогућава да сагледамо комуникативност као неизоставну потребу запослених, али и предузећа/фирме у целини.

Комуникација је, у основи, успешна трансмисија поруке, која у себи носи одређену информацију. У раду је тежиште стављено на језичку компетентност, али и на пословни бонтон, способност говорења, писања и културног пословног опхођења. Добри манири представљају истински и

² М. Анђелковић, *Карактеристике и улога комуницирања у предузећима у савременим условима*, Теме 3, Ниш 2005, 283, 293.

³ М. Анђелковић, *н. д.*, 293.

важан предуслов супериорности појединца и групе, а време уложено у стицање добрих манира свакако представља паметну инвестицију.

У савременим предузећа мења се пословна клима, а с тим у вези долази и до промена пословне културе. Циљ запослених је да своје задатке реализују што боље, имајући на уму да од њихове успешности, у шта спадају пословна култура и комуникативност, зависи квалитет обављеног посла.⁴

Процес убрзаних друштвених промена код транзиционих друштава какво је наше намеће и нове видове образовања, у шта убрајамо познавање правила за успешну пословну комуникацију.

Култура пословног комуницирања постаје наша стварност. Треба имати у виду да свако правило у приватном понашању има свој директни еквивалент при пословном опхођењу. Сваки промишљен напор, сваки озбиљан човеков корак у животу има своје почетне циљеве, своју сврху. Ти циљеви нису статичке природе, већ се они кроз стални рад и током времена, некад мање а некад више мењају, прилагођавају новоствореним условима, ситуацијама и стеченим знањима и искуствима.

Знање и искуство су потребни елементи, али да би били оперативно употребљиви, неопходна је перманентна комуникација и отвореност према новим предлозима и идејама.

ПЕРИКЛЕ: Човек који уме да мисли, а не уме да исказе то што мисли, налази се на нивоу човека који не уме да мисли!

Заморно је слушати човека који уме слаткоречиво да говори о свему и свачему, баш као што замара када сви говоре на исти начин; ма колико у први мах изгледао брилијантан, и адвокатски тон постаје досадан, ништа мање неголи речи школованог стручњака, без обзира колико он био упућен у ствар.⁵

Култури говора и коректној форми излагања није се у нашим образовним институцијама посвећивала довољна пажња до пре неколико година, када се и овом питању окрећу истраживачи, писци уџбеника, медији, предавачи. Неоправдано се полазило од става да квалитет разговора спада искључиво у домен индивидуалних способности сваког појединца и да су сасвим довољни лично искуство и сналажљивост особе да би се постигли оптимални резултати. Савремена пракса доказује супротно.

У привредно и индустријски развијеним земљама већ дуги низ година постоји свест о потреби образовања пословног света у области комуникације. У ту сврху објављене су бројне публикације и практични приручници, раде се тестови, постоје курсеви, или се ова област изучава на факултетима, упућујући младе људе у тајне и финесе технике вођења разговора, пословног писаног/усменог комуницирања, као и понашања.

⁴ М. Анђелковић, *н. д.*, 289.

⁵ М. Бонгран, *н. д.*, 66.

У усменој и писаној комуникацији користимо се речима. Карактеристика речи је њихова друштвена природа, јер човек првенствено кроз језик и говор саопштава своје мисли, осећања и намере. Значење речи јесте оно на шта она указује. Могло би се рећи да је значење речи слично времену: сви говоре о њему, али се мало ко њиме бави. Просторно и тематски, овај рад не може већу пажњу посветити веома битним прилозима комуникативности, и то почевши од разматрања употребе и значаја речи, брзине њеног изговора, дикције, реторике/говорништва, да би се дошло до комуникативне фазе говора. Подсећања ради, реторика је настала у старој Грчкој, у којој је жива реч деловала непосредно и била неопходно, чак и лично оруђе у свакодневном комуницирању, у расправама и на свечаним скуповима. Њен развој је веома сложен; у том смислу постоје размимоилажења и различите поделе. Најчешћа је подела на говорништво старог света – старогрчко, римско и хришћанско, затим на говорништво средњег века, новог века, потом на енглеско парламентарно, на говорништво француске револуције и модерно говорништво. Говорништво или реторика садржи елементе вештине, која се постепено савлађује, али и елементе уметничког израза, који је понекад само ствар талента. Говорење је мултимедијално, јер поред језичких знакова, ту су још и људски глас, гест, мимика, понашање говорника и саговорника. Организовано је, пре свега, за просторни канал, јер се преко њега реализује пренос информација од једног до другог човека или аудиторијума у истом – реалном времену. Оно што говорник осећа и хоће, захвата и испуњава саговорника. Међутим, јавно говорење је посебан начин и облик говорења, јер га дефинишу: одговорност за јавну реч, обраћање јавности и вештина комуницирања кроз просторни канал и реално време. Истовремено, у јавном говорењу треба да се реализују оптимално све три функције реторичког говора: логичност, афективност и поетичност. Говори се да би се саопштила нека информација, указало на неко стање, изнело оно што појединца мори или што жели да саопшти; у крајњем исходу – да би се деловало на саговорника. Са аспекта психологије, свако говорење је усмерено само на једно – да се задобије поверење саговорника и да се он убеди у оно што му говорник износи. Да ли ће се успоставити потребан контакт у току говора, то највише зависи од говорника, спољних услова за реторички исказ, али и од састава аудиторијума. Природа је човека обдарила гласом, који у основи полази од крика, а формира се као резултат урођених својстава (наликује на глас родитеља), затим начина живота (у отвореном или затвореном простору), стечених оштећења и болести говорних органа, али и делом под утицајем оних које желимо да имитирамо. Глас је резултат психе, етике и естетике, свести говорника, али и технике формирања, односно школовања гласа. У глас су унете и неке социолошке особине говорника, као што су степен образовања, врста занимања, амбијент живљења, припадност друштвеној групи и слично. У многим пословима – посебно у образовању, као и у пословном комуницирању – пресудан је здрав, пријатан и изражајан глас. Сигурност говорења, јасан став и поглед који прати садржину битно утичу да се постигне пун ефекат – да се саговорник или

највећи део аудиторијума увери и придобије. Природност и неусиљеност треба да доминирају.

Култура говора обухвата и говорно понашање – „говорни бонтон“, што подразумева: пажљиво слушање, учтиво обраћање, познавање проблема, укључивање у говорну ситуацију, толерантност и друго.

Изглед говорника је веома важан као битно одређење његове спољашњости. На овај начин он се представља и пре говорења слушаоцу/слушаоцима. Овде није реч само о томе да ли је говорник пријатне спољашњости или не, него је у овом случају изглед примерен ономе што се зове пријатност првог утиска.

Гестикулирање је везано за покрете, а говорник који у току свог излагања не учини ни најмањи покрет, не може да делује уверљиво, јер показује да његова личност није у складу са говором. Истовремено, треба се чувати и превеликог гестикулирања. Покрете руку неопходно је прилагодити темпу говора. Дакле, целокупно понашање говорника веома је значајно, јер представља додатну сигнализацију – говорну сигнализацију, која се не може никада до краја изразити речима.

Комуникативна фаза говора обухвата реализацију говора, што значи – конкретно излагање говорника. Поред излагања говора, додатни елементи ове фазе су одговори на питања, дискусија и евентуална полемика у вези са саопштавањем говора.⁶

Пословни системи претежно заснивају егзистенцију и усавршавање на идејама својих људи, па из тога произилази да је неопходно радити на усавршавању технике говорног комуницирања у пословној средини, а посебно са страним пословним партнерима, који су, то је извесно, прошли већ целу процедуру технике комуницирања, а посебно убеђивања.

Комуницирање је процес који тече између два простора на којима се налазе извор или пошиљалац и корисник информације или прималац, док су средства комуницирања – средства информисања (штампа, радио, телевизија, интернет), уметност (књижевност, сликарство, музика), научна литература, цифре, симболи и друго. Било која, па и све компоненте комуникативног догађаја, наравно – и порука, могу бити одређене гледиштем које прихватају адресор и адресовани, или прималац као посматрач. Исто тако, личношћу могу бити одређени адресор и његова намера, али и адресор и његова пажња, што карактерише комуникативни догађај. Дакле, комуникација представља споразумевање међу људима, а информација као део комуникације подразумева саопштавање поруке, односно – непознате или недовољно познате чињенице.

⁶ В. Цветановић, *Култура пословног комуницирања*, Београд, 1994, 61-89; П. Мицић, *Како водити пословне разговоре*, Београд 1990, 23-59.

Пословно комуницирање значи истовремено давање и примање пословних информација ради постизања одређених пословних циљева и конкретних резултата.

Предузећа у којима постоји слободна и несметана комуникација доживљавају се од стране запослених као дом, па је у вези са тим и њихово залагање максимално, у циљу обезбеђивања што успешнијег функционисања.⁷

Отуда пословно комуницирање постаје покретач, генератор и координатор свих пословних активности и представља скуп свих привредних и пословних активности субјеката и фирме у целини. У савременом пословном свету усмено/писано општење, као и остали савремени модерни облици општења, делују боље, дуготрајније и имају позитивну повратну везу ако су реализовани на зналачки начин.

Бонтон/етикеција – знање и искуство у пословном свету

Култура пословног понашања и изгледа чини, у основи, саставни део пословног морала, али се издваја и као посебан елемент пословне културе, предуслова за успешан посао. Постоје неписани кодекси добрих пословних манира, који дефинишу међусобно понашање појединца и фирме с циљем ефикасног рада и остваривања профита, успостављања и одржавања успешне и дугорочне пословне сарадње, те повећавања сопствених могућности развоја и експанзије на тржишту. Познавање кодекса пословног бонтонa или, како Американци кажу, етикеције омогућава појединцу да се самоуверено носи са тешким ситуацијама у послу, а да – при том – праве способности дођу до изражаја.

Правила пословног бонтонa нису тешко савладива; за то је потребно само мало времена и жеље да се конфронтирамо са својим сопственим понашањем, да бисмо видели како да га учинимо ефикаснијим. Добри пословни манири у суштини представљају комерцијалну примену прихватљивог људског понашања. Д. Робинсон у својој књизи *Пословни бонтон водич кроз бизнис и етикецију* наводи да нема оправдања за особу која је крајње отмена у приватном животу, а понаша се као Џингис Кан на послу, јер сви знамо да оно што је у једној ситуацији прихватљиво, у другој може бити сасвим погрешно, те је тако и у послу. „Када је све остало исто победиће она особа која се боље понаша. У овом смислу, добри манири представљају стварни, иако можда изненађујуће важан предуслов супериорности појединца и групе. Време уложено у стицање добрих манира свакако представља паметну инвестицију.“⁸

Из ове, веома практичне и примењиве публикације издвојили смо неколико упечатљивих примера, у које спадају и „златна правила“. Један од основних принципа добрих пословних манира свакако је и пажљиво

⁷ М. Анђелковић, н. д, 293.

⁸ Д. Робинсон, *Пословни бонтон*, Београд 1998, 9 и 10.

уважавање интереса и осећања других. Дакле, начином на који радите, као и оним што кажете, требало би да покажете да водите рачуна о особи са којом контактирате исто колико и о себи. То би значило да човек својим понашањем показује да поседује праве људске вредности, чији је основ понашање према другима, а које су присутне у свему што ради. „Врло често, потребна је веома јака воља да сузбијете природни инстинкт да искористите некога ко је на нижем положају. На тај начин, не само да ћете задобити поверење других, него ћете повећати своју самоувереност и поштовање према себи самом. Од огромне је користи да, пре него што повучете потез, размислите о ставовима других!“⁹ Облике пословног понашања, којима доказујемо да нам је стало до осећања других, Робинсон је сажео у речи **ИМПУЛС**, која обухвата следећа „златна правила“:

И зглед покушајте да у свом изгледу увек истакнете оно најбоље

М анир немојте се никада понашати себично

П оштење понашајте се искрено и поштено

У важавање посматрајте себе очима других

Л ичност искажите своје квалитете

С тил и такт размислите пре него што нешто кажете

Исти аутор сматра да се кључ за изграђивање успешног односа налази у доброј комбинацији пословног и пријатељског понашања. Такође, он сматра да је веома важно да људе са којима смо стално у контакту посматрамо као индивидуалне личности, у чему важну улогу играју дружења ван канцеларијског простора. Пожељно је похвално говорити о људима са којима имате важне пословне контакте – онако како бисте желели да они говоре о вама. Пословни свет на разним континентима или државама има своја специфична правила понашања, те је веома добро знати нека од њих. Американци се, по правилу, рукују приликом упознавања, као и Французи, који то чине и приликом растанка, а тапшање по леђима се међу француским пословним људима сматра манифестацијом лошег васпитања. Давање поклона, тј. даривање веома је специфична тема, која је уско повезана са пословним обичајима појединих земаља и важећим прописима у њима. Амерканца је у овом случају боље је угостити него даривати, због строгих законских прописа у вези са примањем поклона, који важе у Америци.

Већински део пословног света кашњење сматра непристојним и омаловажавајућим гестом, док у арапском свету није тако, поготово ако је гост богатији или важнији од домаћина. Немци у послу очекују изузетно формално понашање; састанци се, обично, договарају доста раније и тачност се апсолутно подразумева. Дobar домаћин никада не сме показати изненађење због начина облачења госта, исхране или пословних манира госта; требало би

⁹ Д. Робинсон, н. д, 13.

да буде спреман да изађе у сусрет његовим жељама. Важно је поштовати и религиозна правила госта и, с тим у вези, строга правила у погледу исхране, те водити рачуна о јеловнику који му се нуди приликом званичних обеда.¹⁰

Од новог пословног човека очекује се да поседује: предузетнички дух, поред креативности и иновативности, што подразумева независност, самопоуздање и спремност на преузимање ризика, те ослонац на интуицију, препознавање реалних шанси и акциону опредељеност.¹¹

Свакодневница савременог човека део је бескрајног ланца комуникације у простору и времену, састављене од перманентног трансфера информација, било стварних било симболичких.

Претходно написано изгледа као предуг предговор за једну овакву тему. Међутим, аутор ових редова сматра, на основу стеченог искуства из праксе и литературе, да је било потребно изнети макар основне оквири у којима се креће комуникативност, која се у конкурсима наводи као услов при запошљавању.

Чињеница је да су људи све образованији, као и да млади пословни људи теже ка новим знањима и вештинама, испољавајући захтеве вишег реда, оне који нису само материјалне природе, већ обухватају цео склоп услова везаних за квалитет живота и радног деловања. Свакодневно је све присутнији фактор флексибилности код запослених. Човек се све више јавља не само као стваралац и прималац нових културних и друштвених вредности, већ и као њихов преносник. Ова чињеница има посебан значај у условима све веће повезаности културно разноликог света.

Примере за ову тему нашли смо у конкурсима за запошљавање које објављује дневна штампа. Убрзане друштвене промене јасно се уочавају и на овом, наизглед неуочљивом примеру. Наше истраживање односи се на последњи петогодишњи период. Врло добро памтимо сувопарне огласе за запошљавање (којих и данас има), текстуално и визуелно сличне, мање-више једне другима. Лично су ме асоцирали на читуље, а не на почетак нечег новог, на нешто позитивно. Све захтевније време донело је и другачији садржајни и визуелни изглед конкурса.

У овом раду наводимо примере конкурса објављиваних током 2001, 2002. и 2005. године у дневним листовима који се штампају у Београду – „Политика“ и „Блиц“, и у Подгорици – „Дан“ и „Вјести“.

Током 2001. године комуникативност се у конкурсима јавља само спорадично, и то претежно у листу „Политика“, да би током 2002. године била истицана у већем броју конкурса, без обзира на то да ли су конкурс објавиле стране или домаће фирме. У истом периоду почињу да се објављују конкурси

¹⁰ Д. Робинсон, *н.д.*, 13-15, 34-36.

¹¹ Зборник радова *Менаџер XXI вијека*, Подгорица 1994, 103.

и на енглеском језику, где се комуникативност такође налази међу условима неопходним при запошљавању.

Комуникативност се у конкурсима наводи код различитих образовних профила – код средње и високе стручне спреме, и не само за менаџерски профил, где је најзаступљенија, већ и код пословних секретара, шефова рачуноводства, инжењера различитих профила и других струка.

Илустрације ради, у прилогу овом раду налазе се поједини одабрани огласи који потврђују да послодавци и фирме све више пажње обраћају на визуелно уређење конкурса, тако да он изгледа све интересантније и прегледније. Уз то конкурс више не заузима скроман простор на новинској страници. У случајевима када је мањег обима, обавезно је дизајниран логотип фирме и прегледно су цитиране ставке, као и адреса фирме, где се неизоставно наводи имејл као нови вид комуникације.

Дакле, конкурси су технички осавремењени, неретко су двојезични и штампани су у колору, односно у бојама фирме која их оглашава. У 2005. години могу се видети конкурсни који, на први поглед, личе на добру рекламу фирме и заузимају читаву новинску страницу.¹²

Садржајно, конкурси су данас дијаметрално различити од оних пре пет и више година. Не ретко, у заглављу конкурса пише: „Потребне су нам нове снаге, свеже идеје и још већа ефикасност“, или на самом крају – пре адресе – фирма истиче: „Ми вам нудимо добре услове рада, адекватна примања, као и прилику да примените своје искуство и искажете своје професионалне способности“. Или се може срести: „Нудимо рад у стабилном окружењу и усавршавање,“ као и: „Нудимо поред професионалног радног окружења, мноштво изазова и понуда за даље стручно усавршавање, учешће у резултатима пословања као и климу велике међународне фирме.“ У тексту конкурса фирма се све чешће укратко представља будућим кандидатима, истичући свој делокруг рада, а понекад и апострофирајући свој међународни значај.

Комуникативност није једина новина у конкурсима; уочљиво је да се године старости кандидата који се конкурсом траже за одређена радна места крећу око тридесте или тридесет и пете, што би свакако могла бити посебна антрополошка тема. Од кандидата се, поред стручне спреме, очекује да поседује возачку дозволу, да зна енглески или још један светски језик, као и да познаје компјутерске програме. У Фрикомовом конкурсима, који је 3. октобра 2005. године објављен у листу „Политика“ на целој новинској страни и који више асоцира на рекламу за билборд него на конкурс за шест радних места у овој фирми, на видном месту – увећаним фонтом и болдираним словима – пише: „Од кандидата очекујемо: склоност тимском раду, одговорност, организационе способности, развијене комуникационе вештине.“

¹² Пример огласа фирме ФРИКОМ, објављеног 3. октобра 2005. године у дневној новини „Политика“ 3. октобра 2005. године.

Наводимо шта се све условима конкурса тражи: „способност комуникације и тимског рада, креативност и динамичност у раду“, „ако сте комуникативни и креативни“, „изражена способност комуникацији“, „комуникативност, инвентивност, ефикасност, организованост“, „очекујемо предузетну, веселу и комуникативну особу са позамашним степеном самоиницијативе, те разивјеним организацијским и руководећим способностима, „очекујемо да нам се јаве кандидати који имају изражене способности за комуникацију и преговарање, спремност за максимални ангажман и професионалну личност“, „комуникативност и висок степен самосталности“, „иницијативност, комуникативност и креативност“, „аналитични сте ефикасни и комуникативни“, „елоквентност и комуникативност“ и „комуникативност, продорност“. Новина је да се уз комуникативност тражи и пријатан излед, а понеке фирме траже и фотографију особе која конкурише. Најчешће се траже, добре комуникативне способности и склоност ка тимском раду.

У огласу фирме „Полимарк“ посебно се наводи *способности*, тј. тражи се „вештина усмене и писане комуникације“, а под *условом* се наводи: „Пожељан сертификат о обуци из области пословне комуникације“. Фирма „Swisslion market“ тражи од кандидата „да је комуникативан, динамичан, темељан, културан и талентован за трговачки посао“. У конкурс једне аустријске компаније за осигурање пише: „Високо ће бити цењена Ваша комуникативност, флексибилност, посвећеност послу, склоност за тимски рад, радна иницијатива и спремност за учење и усавршавање.“

Конкурси који су објављени на енглеском језику имају исте формулације као и они на српском; најчешће се наводе развијене комуникативне вештине или развијене јаке комуникативне вештине „Developed strong communication skills“, или

„Analytical and problem sloving skills, good comunication and presentation skills, ability to work as part of a team“ (аналитичке способности, вештина решавања проблема, добра комуникативност, вештина излагања, способност рада у тиму).

Захтеви које нови пословни свет има када су у питању менаџери, и не само они, стигли су и у наше друштво. Написани на српском или енглеском језику, ужег или ширег текстуалног садржаја, јасно показују да се траже нови пословни људи. Шта се све од њих очекује приликом запошљавања, поред стандардних и у ранијим периодима тражених услова, види се и из овог прегледа конкурса, а лако је закључити да, у односу на период од пре пет година данас готово сви конкурси као услов наводе комуникативност.

У савременом пословном свету радикално је измењен профил менаџера; он садржи три основне компоненте, од којих је свака по себи вишеслојна. То су: суверено владање савременим менаџерским знањима и вештинама, предузетнички дух и поседовање лидерских способности.

Менаџер овог профила влада знањима из више области, које – поред оних традиционално везаних за бизнис у ужем смислу – обухватају и дисциплине као што су социологија, антропологија, психологија, етика итд. Вештине управљања људским ресурсима и њиховог уклапања у делотворне „интелектуалне системе“, у спрези са спознатим могућностима информатичке технологије, долазе у први план.

На основу студија насталих као резултат многобројних истраживања која се већ десетак година врше у свету, а односе се на лидерске способности и квалитете код жена, издвајамо неколико примера. Деби Хопкинс, једна од успешних жена која се нашла при врху листе светских лидера, генерални менаџер „Боинга“, успех свог стила лидерства објашњава *постизањем добре комуникације са запосленима и форсирањем брзих промена у компанији*. Председник светски познате компаније „Хјулит-Пакард“, Карла Флорина, сматра да је за њен висок пласман међу лидерима у САД заслужан њен *смисао за комуникацију и добро разумевање других људи, затим висок степен адаптивбилности и брзо реаговање на промене, „еластичност у послу“ и широко образовање које омогућава знање из више области које може да користи у свакодневном послу*.¹³

Савремено време прате структуралне промене у политичком и економском систему нашег друштва. Потребно је створити једнаке полазне основе за све оне који желе да се докажу у послу и тако допринесу како свом личном успеху и развоју, тако и – пре свега – економском напретку домаће економије.

Намера нам је била да кроз истраживање конкурса који су објављивани у дневној штампи у Србији и Црној Гори током последњих пет година, а у којима се комуникативност наводи као један од услова, представимо и овај поглед на нову друштвену стварност, на промене које се рефлектују у систему образовања, а у директној су вези са новим захтевима у пословању. У пословном и друштвеном животу Србије биће неопходно озбиљно и студиозно ангажовање на пољу комуникативности, јер пословно комуницирање подразумева да људи познају културу комуницирања, као и логику, социологију, психологију, реторику, да поседују аналитички и синтетички начин мишљења, технику вођења разговора и дискутовања, те да познају пословни бонтон. У блиској будућности требало би подстицати појединце и тимове стручњака да дају свој удео на овом пољу едуковања – како запослених, тако и нових генерација будућих стручњака.

¹³ М. Радовић, *Лидерске способности жена и њихов положај у пословном свету*, Теме 3, Ниш 2005, 277-278.

ibis|sys
a siemens company

У Account Management фирме IBIS SYS (Siemens Business Services) стоји на располагању функција

ACCOUNT MANAGERS/in Banking self-service Systems

Као Account Managers одговорни сте за односе са купцима тј. с једне стране одговарате на захтеве купаца интерно према техничкој продаји и организационим јединицама које нуде услуге, а с друге стране заступате IBIS SYS (Siemens Business Services) портфолио према купцу.

ЗАХТЕВИ:

- истраживање и постојећу у продаји информациони технологија са условима који се могу доказати,
- врло добро познавање банкарског тржишта,
- издвојена способност комуникарања,
- високо разумевање и осећај за тржиште,
- оријентација на резултате.

Нудимо поред професионалног радног окружења, мноштво изазова и понуду за даље стручно усавршавање, учешће у резултатима пословања као и климу велике међународне фирме.

Уколико смо код Вас пробудили интерес и желите да сарађујете у нашем успешном тиму, молимо јавите се на:

IBIS-SYS d.o.o.
Париска комуне 22, 11070 Београд
Србија и Црна Гора
Web: <http://www.ibis.co.yu>
e-mail: ibis@ibis.co.yu
Tel. +381 11 3012-200
Факс +381 11 3012-250

20137

cma:
Consulting & Marketing Agency

Consulting & Marketing Agency (CMA)
улази у реализацију нових пројеката у области маркетинга, издаваштва и консалтинга. Потребне су нам нове снаге, свеже идеје и још већа ефикасност. Тражимо:

SALES MANAGER & PROJECT MANAGER

- Ако сте динамични и амбициозни
- Ако сте комуникативни и креативни
- Ако говорите енглески језик и знате да радите на PC
- Ако имате мање од 2 године радног стажа

Ви сте особа коју тражимо!

- Нудимо вам зараду без горњег лимита
- Могућност напредовања
- Усавршавање и тренинг
- Одличне услове за рад

Молимо вас да CV са фотографијом и своје контакте пошаљете на CMA, Кнегиње Зорке 11а, 11000 Београд, или e-mail: recruitment@cma.co.yu. Некомплетне пријаве нећемо узимати у обзир. Информације не дајемо телефоном.

Издавачко књижарско предузеће ЕВРО
због повећаног обима посла, а у циљу даљег развијања издавачке делатности,

расписује конкурсе за радна места:

1. УРЕДНИК

Услови:

- ВСС Филолошки факултет (одсек српска и светска књижевност)
- Енглески језик (симултано преводње)
- Одлично знање италијанског или француског језика
- Одлично знање рада на рачунару
- Развијене организаторске способности
- Комуникативност
- Радно искуство 3 године

2. ЛЕКТОР

Услови:

- ВСС Филолошки факултет (одсек српска и светска књижевност)
- Одлично знање рада на рачунару
- Развијене организаторске способности
- Комуникативност
- Радно искуство 3 године

3. ШЕФ РАЧУНОВОДСТВА

Услови:

- ВСС Економски факултет
- Одлично знање енглеског језика
- Организаторске способности
- Одлично знање рада на рачунару
- Комуникативност
- Радно искуство 5 година

Молимо све заинтересоване да кратку биографију и пропратно писмо пошаљу на адресу:
ИКП ЕВРО, Београдска 6/III, 11000 Београд,
или електронском поштом на evro@eunet.yu
у року од 10 дана од објављивања огласа.

Кандидати који уђу у ужи избор, биће позвани на разговор

27768 6

CRONY
Tel: +381 11 301 5172; 318 7467
Fax: +381 11 301 51 73
E-mail: office@crony.co.yu

Mešovito preduzeće za zastupanje, proizvodnju, trgovinu, inženjering i usluge

Raspisuje konkurs za prijem:

Inženjere prodaje za rad u zastupstvu
Oblast zastupstva:
Optičke, mobilne i KDS komunikacije

Услови:

- завршен електротехнички факултет, смер телекомуникације и електроника
- активно знање енглеског језика - пословна кореспонденција
- добро познавање microsoft office paketa
- способност комуникације и тимског рада
- креативност и динамичност у раду
- vozačka dozvola B kategorije
- радно искуство 1 godina

Poslovna sekretarica

Услови:

- VI ili VII stepen stručne спреме
- активно знање енглеског језика - пословна кореспонденција
- добро познавање microsoft office paketa
- способност комуникације и тимског рада
- креативност и динамичност у раду
- радно искуство 1 godina на секретарским пословима

Пријаве, CV i dokaze о испуњавању услова доставити до 01.10.2005. E-mailom, факсом или на адресу:
CRONY d.o.o.
Ljubinke Bobić 11/8, 11080 Beograd

Na razgovor će biti pozvani samo kandidati koji na osnovu CV-уђу u uži izbor.

28801 8

Примери огласа за посао објављених у штампани

Драгана Радојичић

Конкурсите од „поменници“ до „реклама“

Трансформација на условията, необходими за откриване (заемане) на работно място. Комуникативност

В рамките на приложението на антропологията се изучават и новите обществени явления, сред които през последните години у нас спада и комуникативността.

Ключови думи:

трансформација, работно място, социални мрежи, комуникативност, конкурси

Съвременните условия на работа налагат като императив, а в нашите обществени условия и ново измерение, способността за комуникация като условие за намиране/ започване на работа.

Като използваме новите постановки в областта на културата на комуникация, насочваме целта на настоящия доклад към новата работна среда.

Културата на професионално общуване и комуникация се превръща в неотделима потребност на всеки делови човек, предприятие или фирма.

В настоящата работа сме посветили специално внимание на комуникацията, която е в основата на успешната трансмисия на задачите, носещи в себе си определена информация. Има се предвид езиковата компетентност и по-широко – деловия бон-тон, способността за успешен разговор, писмено общуване и културно делово поведение. Добрите маниери представляват действителна и важна предпоставка за предимство на индивида и на групата, а времето, вложено в придобиването на добри маниери, представлява разумна инвестиция.

Нашето намерение беше посредством изследването на трансформациите на условията и изискванията, необходими за започване на нова работа в обявяваните в ежедневната преса конкурси през последните пет години, да се изясни значението, което има комуникативността. Тя се поставя като едно от предварителните условия в конкурсите, без разлика дали те са обявени от чуждестранни или родни фирми на английски или на сръбски език. Очевидно е, че новите генерации делови хора трябва да познават правилата, които комуникативността изисква.

Dragana Radojičić

Job Openings: From Obituaries to Advertising

Transformation of the job requirements. Communication

At the end of the last and in the beginning of this century, new disciplines have been created within social sciences, and culture of communication and business relation is one of them. More and more each day, attention is given to these important questions in development of a society that inclines to the new business relations and where communication belongs, as a general notion of mutual understanding between people. This paper deals with advertising of job openings/vacancies, and it will enable us to understand communication as a basic need of all employees as well as firms and companies.

Key words:

job openings, requirements,
communication, economy,
society

In its essence, communication is a successful transmission of a message, containing particular information. The paper especially emphasizes its language part, and business bon-ton, capability of speech, writings and cultural business behavior. Business communication is generator and coordinator of all business activities, and represents a cluster of all industrial and business activities of the subjects and firms as a whole. In contemporary business world, oral/written forms, as any other modern way of communication, appear better, long lasting and have a positive feedback if they are done in a professional manner. Everyday life of a contemporary man is a part of an endless chain of communication in timer and space, made up of permanent transfer of information, either real or symbolical. The papers provides examples from job openings during 2001, 2002, and 2005 in daily newspapers printed in Belgrade, Politika and Blic, and Podgorica, Dan and Vijesti. During 2001, communication appeared only infrequently, mostly in Politika, but it soon became the most emphasized during 2002 in majority of adds, regardless of the firm background, i.e., local or foreign. In the same period, job openings were given in English language, where communication stood among the requirements for the job. Communication is required for different educational and professional levels (high school graduates, college graduates, engineers, and others) while it is the most common requirement for managers. These adds are modern, bilingual and printed in color, often in colors of the firm who has an opening. Aside communicational skills, there is also a requirement of an appropriate appearance, and then a photo is being asked for. The two most sought characteristics are communication skills and ability to work in a team. The requirements that business world has have arrived in our

society too. Written in Serbian or English language, with longer or shorter context, they clearly show there is a need for new business people. It is easy to conclude that all openings require today communicational skills. Soon, Serbia will need a serious activity in terms of communication skills that comprises a culture of communication, logic, sociology, psychology, rhetoric's, analytical and synthetic way of thinking, a technique of conversation and discussion, and knowledge of business bon-ton. In the near future, individuals and professional teams should get encouragement to educate employees and future generations of professionals.

VERANO MOTORS®
Tim koji dohija



GENERALNI UVOZNIK I
DISTRIBUTER PEUGEOT
PROIZVODA

Verano Motors generalni uvoznik Peugeot proizvoda za SCG traži:

1. FINANSIJSKI DIREKTOR
Traženi uslovi:

- min. VI stepen ekonomskog ili poslovnog smjera,
- min. 5 godina radnog iskustva na sličnoj poziciji
- znanje rada na računaru
- jasno izražavanje
- liderske sposobnosti i timski rad
- znanje engleskog jezika
- idealan kandidat bi trebao poznavati sav spektar djelatnosti iz područja administrativno-fnansijskog poslovanja (računovodstvo i fnansijsko poslovanje, kontrola poslovanja, ljudski resursi, pravni okvir)

2. KOMERCIJALISTA-trgovac

- iskustvo u prodaji automobila
- min. IV stepen
- poznavanje rada na računaru
- poznavanje engleskog jezika
- min. 3 godine radnog iskustva

3. RUKOVODILAC POST-PRODAJE

- min. VI stepen mašinskog smjera
- engleski jezik
- iskustvo u radu sa servisima, garancijama i uvozom rezervnih dijelova smatrat će se prednošću
- poznavanje rada na računaru

4. ZEMLJIŠTE, IZGRADENO ILI NEIZGRADENO

- na području Podgorice
- minimum 3000 m²
- uz ponudu za kupovinu zemljišta dostaviti:
 - dokaz o vlasništvu
 - izvod iz katastra
 - urbanističko-tehničke uslove

Molimo Vas da cijenjene ponude dostavite na adresu:
VERANO MOTORS - BEOGRAD, TAKOVSKA 49 b
sa naznakom: OGLAS PODGORICA
najkasnije 14 dana od objave ovog oglasa ili na e mail adresu jelena.v@verano.co.yu


PEUGEOT

VERANO MOTORS - Takovska 49b | 11000 Beograd | Tel/fax: 011 3 291 291 | www.verano.co.yu

У потрази за професијом – млади у транзицији*

Млади људи који треба да се одреде у за једну од средњих школа или факултет, налазе се на првој степеници своје радне каријере. Последњих петнаест година друштвени развој у Србији је успорен, блокиран и ретроградан. У ком правцу се кретала мотивација српске омладине за избор занимања и које су се промене одиграле у вредновању професионалног статуса занимања у последњој деценији 20. и у првим годинама 21. века, биће говора у овом раду.

Избор будућег занимања представља једну од најважнијих одлука са којом се суочавају млади по завршетку основне и средње школе. Одговарајући избор занимања није само важан за појединца, већ има и велики друштвени значај. Свака друштвена средина тежи начелу да „прави човек дође на право место“ или да се „служи интересима заједнице служећи интересима појединца“. Стога се развијена друштва труде да успоставе склад између друштвених потреба заједнице и жеља и могућности појединаца. Свима добро познати проблеми, у којима се нашло српско друштво на крају 20. и на почетку 21. века, несумњиво су утицали и на став младе популације о будућем занимању.

Кључне речи:

млади, рад,
занимање,
мотивација,
вредновање

Истраживачи друштвеног развитака Србије и Југославије, када треба окарактерисати друштво у периоду од почетка деведесетих година прошлог века, углавном користе опште прихваћен став о „разореном друштву“. То је друштво са ауторитарним поретком; друштво које је учествовало у крвавим ратним сукобима; друштво са сталним економским пропадањем. У таквом друштву су млади људи, који су предмет овог истраживања, провели своје детињство, да би 2001. године ушли у период транзиције на путу ка демократском поретку. Период демократске транзиције требало би да донесе

* Текст је резултат рада на пројекту *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса* (бр. 147020), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

отварање према свету, стабилизацију друштва и економски развој. Међутим, већ након пар година може се рећи, да су се оптимизам и нереална очекивања брзо истрошила у судару са реалношћу посткомунистичке транзиције.

У тренутку када треба да започну своје радне биографије, млади људи наилазе на велике тешкоће. Током друштвено-економског урушавања посебно је страдала сфера рада. То се пре свега односи на раст незапослености и пад запослености; нестабилност друштвених и приватних предузећа; гашења индустријских погона и распродаја нагло пропалих предузећа; формална запосленост и суштинска беспосленост; нестајање некадашњег заштићеног радног, економског и социјално статуса запослених; принудни одмори, откази и рана пензионисања; ниске зараде и високи порези; ширења неформалног тржишта рада тзв. сиве економије и др.¹ Младе генерације немају ни мало лак задатак да у оваквим друштвеним приликама, где је видљиво одсуство професионалне перспективе, изаберу своје будуће занимање и трасирају пут за своју професију.

Општа констатација истраживача наше свакодневице јесте да омладина плаћа највећу цену времену друштвене кризе, ратова и неизвесне будућности.

У ком правцу се, дакле, кретала мотивација за избор занимања и које су се промене одиграле у вредновању професионалног статуса занимања на крају 20. и у првим годинама 21. века?

Уочи јунске уписне „трке“ за средњошколце и бруцоше, стручни тим Одељења за професионалну оријентацију Националне службе за запошљавање већ четрнаест година објављује резултате истраживања професионалних намера ученика завршних разреда основних школа и матураната средњих школа у Србији. Анкета о професионалним намерама ученика садржи: социодемографске податке о испитаницима, извор информација о занимању, професионалне намере, самосталност у доношењу одлуке, мотив у избору занимања и др. Ова истраживања, чије сам резултате и ја користила, пружају листу најпожељнијих занимања београдских основаца и матураната, те њихове вредносне ставове о будућем позиву.²

Висок процент анкетираних (око 80%) сматра да избор занимања спада у једну од најважнијих одлука у животу. За разлику од својих родитеља и родитеља њихових родитеља, који углавном нису самовољно мењали

¹ Slivano Bolčić, *Društvene promene i razaranje društvenog sektora rada u Srbiji 1990-tih*, Srbija krajem milenijuma: razaranje društva, promene i svakodnevni život, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog Fakulteta, Beograd 2002; Dušan Mojić, *Zaposlena omladina početkom trećeg milenijuma*, Mladi zagubljeni u tranziciji, Centar za proučavanje alternative, Beograd 2004, 205-227.

² Коришћени су подаци анкета: *Професионалних намера ученика осмих разреда основних школа у Србији* и *Професионалне намере матураната средњих школа у Србији*, које је спровело и обрадило Одељење за професионалну оријентацију Републичког завода за тржиште рада за године: 1997/1998, 1998/1999, 1999/2000, 2000/2001, 2001/2002, 2003

занимање, већ су цео радни век провели у једној фирми, данашњи омладинци су свесни да избор занимања није више избор за читав живот. Млади су, дакле, растерећени великог притиска да бирају занимање којим ће се целог живота бавити. Ипак, они сматрају да је то значајан корак, који битно утиче на будућност и који може да трасира пут за будуће одлуке у вези са образовањем и каријером, као и то, да путем правог избора избегавају губљење времена на исправљање грешке и тражење одговарајућег занимања.

Једна група питања у овим анкетама односила се на „разлоге које ученици перципирају као најважније приликом професионалног опредељења“. Највећи број основаца (на пример, 73,5% у 1999/2000. години)³ верује да будући позив мора да буде интересантан, док се на другом месту по важности налази склад занимања са знањима и способностима. Потом следи добра зарада, па поштовање жеља родитеља и, на крају, завршавање оне школе са чијом ће се дипломом лако доћи до посла.

У анкету Националне службе за запошљавање уврштена је и Листа мотива за професионални избор, која је различито конципирана за матуранте гимназије и за матуранте средњих стручних школа. Матурантима гимназија који настављају школовање понуђена је следећа листа разлога за опредељивање за одређени факултет или вишу школу: изабране студије су у складу са способностима и интересовањем, поштује се жеља родитеља, већина другова ће конкурисати на те студије, диплома тог факултета омогућава лако запослење, диплома тог факултета омогућава добро плаћен посао, диплома тог факултета доноси углед и друштвено поштовање, диплома тог факултета пружа шансу за запошљавање у иностранству. Доминантан мотив гимназијских матураната за избор занимања био је да су изабране студије у складу са способностима и интересовањем (преко 60%), затим – да диплома тог факултета омогућава добро плаћен посао (око 20%) и проходност факултета у иностранству (14%-20%).⁴

Посебно су обрађени матуранти средњих школа, којима су у анкети „Најважније пожељне карактеристике будућих занимања за која се опредељују матуранти средњих стручних школа“ понуђени следећи разлози избора: посао одражава склад интересовања и способности, посао не захтева много труда, посао се ради самостално, посао је добро плаћен, посао је сигуран, тј. сталан, посао нема фиксно радно време, посао није монотон, посао подразумева могућност усавршавања.

Као пресудне разлоге за доношење одлуке о избору занимања, матуранти средњих школа (1998/99) су као прво, слично гимназијалцима, наводили да посао одражава склад интересовања и способности, затим – добро плаћен посао, па потом посао који је сигуран, тј. сталан. Међутим, од школске 1999/2000. године долази до привремене промене и као доминантан мотив за професионални избор издваја се добро плаћен посао. Наравно, добра

³ Исто.

⁴ Исто.

зарада је увек била јак мотив приликом избора професије, али су се млади људи – приликом попуњавања анкета – ипак опредељивали за најидеалнију комбинацију понуђених мотива, а то је посао који одговара њиховим способностима и интересовањима. Затим, на другом месту, истицано је као важно да је тај посао и добро плаћен и, на крају, да је то сталан посао. Школска 1999/2000. година, када су матуранти средњих школа добру зараду означили као најјачи мотив приликом избора будућег занимања, истовремено је и година у којој, после дугогодишње оскудице и тешке свакодневице, долази до друштвених и политичких промена. Могло би се претпоставити да су млади у тој години, нетипично за њих, под теретом опште тешке и безнадежне ситуације и, суочени са бесперспективном будућношћу, одустали од уобичајених одговора на питање о томе како замишљају идеалан посао, и одговорили као људи свесни реалне ситуације, решивши да им добро плаћен посао буде примаран приликом избора занимања. Да ли је мотивација за избор професије условљена друштвенополитичком климом и кретањима, као што показују резултати анкете спроведене већ наредне школске године, тешко је тврдити. Али, несумњиво, промену режима из октобра 2000. године прати и промена друштвене атмосфере, која је – барем у првим наредним годинама – била пуна оптимизма и вере у сјајну будућност. Случајно или не, већ школске 2000/2001. и 2001/2002. године, на ранг листу мотива за професионални избор матураната враћа се мотив који одговара младим људима на прагу њихове професионалне каријере. Тако, бављење послом који одговара њиховим способностима и интересовањима постаје поново доминантан мотив приликом избора професије.⁵

Управо поменуто рангирање мотива налази се у малом раскораку са списком најпожељнијих и најпопуларнијих школа за будуће средњошколце и са избором факултета и виших школа од стране будућих бруцоша. Наиме, основци су се углавном уписивали у стручне школе, након којих могу да се запосле, а мање у гимназије, након којих не добијају одређени професионални статус. Разлог томе је, свакако, неизвесна материјална и друштвена будућност. Ово може да нам сведочи о томе да су основци реално сагледали своју будућност и показали спремност да буду приправни за евентуалне породичне или шире недаће. То важи само уколико је у питању њихов самостални избор. Тешко је утврдити колики је утицај породице, пре свега – родитеља на избор ученика. Истраживања која сам спровела показују да су родитељи врло упорни у наметању својих ставова. Свакоме је из личног окружења познато, а и психолози на то упозоравају, да је „адолесценција турско поручје за доношење великих животних одлука“, па је помоћ одраслих добродошла – као подршка и указивање на последице ђачког избора. Родитељска и породична помоћ требало би да буду савет и препорука, међутим, и само сазнање о жељама одраслих може да представља својеврсни притисак родитеља на децу.

⁵ Исто.

Утицај породице на избор занимања проистиче из основних функција које она има у погледу социјализације и формирања личности детета. Породица – својом демографском, образовном и економском структуром – вишеструко утиче на професионалне преференције и избор занимања. Прво, у породици се формирају први професионални узор, односно родитељи представљају „примарне моделе рада“ у првим годинама дејег живота. Друго, економске могућности породице одређују избор школе коју ће деца похађати и, што је још важније, утичу на ниво њихове обарзовне и професионалне аспирације.⁶

Осим индиректног утицаја родитеља на формирање оних особина личности које су значајне у избору занимања, њихов утицај се одражава и непосредно – у виду савета или притиска да се одабере одређено занимање. Постоји неколико карактеристичних облика понашања родитеља по питању избора занимања њиховог детета / њихове деце.⁷

Један број родитеља, у склопу праћења општег развоја своје деце, упознаје њихова интересовања и пружа им подршку у опредељивању за она занимања која су у складу са тим интересовањима и жељама. Неки родитељи, поготово они који се баве „угледнијим“ занимањима, сматрају да деца обавезно треба да наследе очево занимање. Као резултат таквог утицаја, често сусрећемо породице лекара, просветних радника, глумаца, музичара и сл. Овде треба истаћи да није у питању само жеља родитеља да се дете бави њиховим занимањем, већ на то свакако утичу породично искуство и знање које се преноси на децу. Супротно овоме, родитељи који нису задовољни својим занимањем настоје да дете одврате од њега и усмере га на оно занимање које је друштвено вредније. Они желе да преко деце промене социјални статус и остваре оно у чему сами нису успели.

И ова истраживања су показала да деца, по правилу, не одабирају занимања која су испод образовног нивоа родитеља. Тачније, ако су родитељи вишег образовног нивоа, деца углавном бирају занимања која одговарају том образовном нивоу. Ако су занимања родитеља нижег образовног нивоа, деца желе да изаберу занимања која су нешто вишег „хијерархијског“ нивоа од родитељских занимања.

Постоји разлика између родитеља из сеоске и градске средине у погледу утицаја на избор занимања деце и на њихов професионални развитак. Утицај родитеља у сеоским породицама је јачи и израженији од оног код градских породица, које често заузимају неутралан став и препуштају избор деци.⁸

⁶ D. Miler, V. Form, *Industrijska sociologija*, Panorama, Zagreb 1966.

⁷ F. Jakelić, *Roditelji i izbor zanimanja njihove dece*, Split 1971.

⁸ Anđelka Milić, *Socijalizacija mladih u seoskoj i gradskoj porodici za radne uloga u društvu*, Sociologija sela 31-32, Zagreb 1971, 199-210.

Може се констатовати да породица у целини, а посебно родитељи, има велики утицај на избор занимања. Међутим, тај утицај није једнозначан, већ га треба посматрати у склопу образовних карактеристика родитеља, врсте посла којим се баве, економског статуса породице, особина личности кандидата и сл.

Да се вратимо на поменути преовлађујући избор средњих стручних школа, који представља новину у односу на претходни период, када се највише практиковало уписивање у гимназије. Посебну новину представља вредновање професија које су у социјалистичком периоду биле запостављане и потцењиване. То се, пре свега, односи на куваре и посластичаре, затим на асистенте – аниматоре за слободно време, на тренере разних рекреативних активности, на фризере, козметичаре, телохранитеље, на сва занимања у вези са медијима и рачунарима. Већина ових занимања повезана је са експанзијом феномена моде и индустријом која је прати. Непрекидно форсирање модних ревија и промоција разних препарата за улепшавање преко медија, стални округли столови са познатим личностима из шоу-бизниса и модних кругова, представљају својеврсну рекламу успешних и тражених занимања. Утицај телевизије је евидентан и када је реч о професији куvara: екран нам показује да сви знају да кувају и да, ето, многе јавне личности уживају кувајући за своје срећне укућане. Кувари нису више дебелушкасти и мрзовољни, нагнути над облаком паре и мириса, већ су насмејани, укусно одевени, у прелепим кухињама, чистим и блиставим попут апотека, где изводе кулинарске чаролије са невиђеном лакоћом. У питању су, пре свега, утицаји – посредством слике – харизматичних представника ових занимања, који су и славне личности.

Да још једном размотримо истраживања Одељења за професионалну оријентацију, која показују да су матуранти, опредељујући се између понуђених мотива за избор занимања, на прво место ставили посао/факултет који одговара њиховим способностима и интересовањима, затим – добро плаћен посао/факултет и, на крају, сталан посао, односно факултет који се признаје у иностранству. Тренд по којем бирају факултете и више школе није се у целини променио у односу на претходни период. И даље су најтраженије студије права, економије, филологије, па медицине, стоматологије, архитектуре. Повећано је интересовање за Факултет организационих и политичких наука, Факултет спорта и физичког васпитања и Факултет безбедности. Задржала се још једна тенденција из социјалистичких времена: за све оне који се нису определили за техничке, медицинске и, уопште, за егзактне науке, није битно на коме ће од тзв. друштвених факултета дипломирати. Важно је формално образовање, тачније – диплома било ког факултета. Даља судбина и пословна каријера препуштају се снази неформалних канала промоције појединца, као што су родбинске, пријатељске, завичајне везе, припадништво политичким партијама, разним клановима и томе слично. Овде бих споменула и чињеницу да се посебно цени занимање политичара, било ког профила или ранга. Многи млади људи се опредељују за бављење политичким радом, јер сматрају да је то тренутно најпрофитабилније занимање.

Опште је познато да је у социјалистичком периоду чланство у политичкој организацији (и то, у једној јединој – у Савезу комуниста) представљало неопходан услов за напредовање на хијерархијској скали положаја, посебно оних највиших. Тада је, поред школске спреме, најзначајнији канал друштвене промоције био друштвено-политички ангажман, односно политички ангажман, који је служио припреми појединца за више друштвене положаје, а привредни положај је био неодвојив од политичког.⁹

У постсоцијалистичком периоду, високо рангирање политичара на скали занимања било је резултат материјалне исплативости таквог позива, могућности брзог богаћења, присвајања многих повластица, уласка у групу веома познатих личности, могућност честих путовања, али је оно свакако проистичало и из интересантне и изазовне природе посла.

Чињеница да млади отворено објашњавају припадност неком политичком блоку жељом да стекну значајан положај и иметак указује на то да су ишчезле велике приче социјалистичке пропаганде о социјалној правди, једнакости и слободи грађана. Замењене су величањем беспопштедне борбе на тржишту, гомилања профита и новонасталих богаташа.

Огромне социјалне неједнакости правдају се природним деловањем конкуренције, сналажљивошћу и „храброшћу“ да се не подлегне моралним скрупулама. Великом брзином и лакоћом измењен је, дакле, дотада доминирајући вредносни систем. Нестала су обећања о светлијој будућности, а од младих се очекује да стрпљиво сачекају формирање уиграних друштвених механизма. За то време, митологизирана национална историја, заједно са веселом и блештавом телевизијском сликом наше свакодневице, светски познатом – добром ноћном проводу, гура у други план размишљања младих о свакодневици и планирању будућности.

Поменућу још, на крају, да је најјачи мотив при планирање будућности младих – *емиграција*. Дугорочне радне и животне амбиције младих, и из града и са села, везане су за одлазак у иностранство. Млади који, по правилу, треба да буду носиоци прогреса друштва, су у нашим условима и највећи губитници друштвених догађања у последњих деценију и по. Више од половине младих, и градске и сеоске омладине, размишља о одласку у иностранство на дуже време (што у пракси најчешће значи заувек).¹⁰ Њихове животне и радне амбиције свде се на то да изаберу школе чије дипломе су признате изван Србије, и занимање које ће им омогућити да по завршетку школе, студија лако нађу посао у иностранству. Чињеница да та емиграција младих образованих стручњака представља уједно и највиталнији и најобразованији део наше целокупне популације, и то онај део популације

⁹ Slobodan Vuković, Kanali društvene promocije, Sociološki pregled XXIII, (3-4), Beograd 1989.

¹⁰ *Srbija krajem milenijuma: razmatranje društva, promena i svakodnevni život*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog Fakulteta, Beograd 2002.

који би требало да преузме друштвене улоге старијих, показује да српском друштву осим, већ вишегодишње стагнације и ненапредовања, прети и поремећај старостне структуре друштва.

Зорица Дивац

В търсене на професия – младите и прехода

Работата, с която се занимава човек, е един от основните канали за социална мобилност и начин да се подобри съществуващия социален статус или (по-рядко) да бъде запазен вече достигнатия. Ето защо добре избраната професия е най-сигурният начин за осигуряване на благоприятен социален статус.

В избора на призвание важна роля играят семейството, училището и общностната група. В постсоциалистическия период се променят критериите, според които и обществото, и индивидите оценяват професиите. Предпочитат се занимания, които в нашето общество осигуряват бързо признание и богатство. Средствата за масова комуникация манипулират човешките потребности и налагат ценности, отговарящи на моментната политическа и икономическа ситуация. Същевременно технологично-електронната свързаност на съвременния свят дава възможност на младия човек да разменя идеи и позиции с младите по целия свят и по този начин да живее в единно „пространство“ с тях.

Ключови думи:

избор на призвание,
социален статус,
семејство,
постсоциализъм

Zorica Divac

In Search for Occupation – Serbian Youth in Transition

The choice of a future profession is one of the most important decisions that the youths have to face after completion of elementary and high school. The proper choice of profession is important for an individual and society likewise. The axioms „the right man should be on the right place“ or „serving to the interests of a community equals serving the interests of individuals“ are sought by every society. Hence, developed societies try to act in accordance between social needs of a given community and desires and abilities of individuals.

Key words:

choice of profession,
young people,
students, transition

Since the 1990's the social development of Serbia and Yugoslavia is characterized by especially slow, blocked, even retrograde process of transformation. Unlike other Central and Eastern European countries, where the similar socio-economic transformation has begun with destruction of communist regimes and a relatively peaceful transition, the process in the former Yugoslavia was accompanied by a series of events which have produced mostly negative consequences. Therefore, we are interested in motifs determining a choice of a particular profession in these conditions, and furthermore, which changes took place that brought about the transformation of a value of professions. The analysis is based on the report done by Centre for professional orientation of National service for unemployed; the data include 2000/2002, June-list of the most sought after professions by high school and elementary school graduates, as well as the students attitudes and grading of their respective professions.

According to the data, vocational schools rank at the top, which is a novelty when compared with the previous periods when classical high schools were most sought after. The prospective students (both freshmen and elementary school graduates) also valued highly some professions that were underestimated and forgotten in the socialist period. For instance, cooks and pastry-makers ranked very well, as well as professions in entertaining business, fitness instructors, hair stylists, cosmeticians, body guards, and all professions connected with media and PC. Most of these professions are connected with the expansion of fashion and accompanying industry. Serbian media have helped to promote these particular professions by their constant advertising and shows on fashion, beauty products, talk-shows with celebrities from show business and fashion circles. The influence of television is evident even in the choice of becoming a cook: numerous cook-shows portray

celebrities in the kitchen, who allegedly enjoy preparing and cooking food. These cooks are not chubby anymore, bended over steamed pot, but well dressed, groomed individuals, who are placed in fancy kitchens that look more like pharmacies, while their dishes are made with easiness in no time or effort. The report provided by Centre for professional orientation shows that high school graduates opted for well paid jobs, which was their primary motif for choosing the jobs. The trend in choosing particular universities or colleges did not change in relation to the previous periods: law school, economy, philology, medical school, dentists, architecture etc. still rank at the top. There is an elevated interest for University of political and organizational sciences, University of physical activity and internal affairs. The tendency, inherited from the socialist period- as long as you graduate from any social science university, it doesn't really matter what you choose-has remained (excluding technical, medical and exact sciences universities). The important issue is to get a formal education, a diploma of whatever university, while the future and carrier are being placed in motion through less formal channels, such as kinship, friendship, ethnic, political and clan influences. Especially valued profession is one of a politician, of any profile or rank. Many of the young people chose to enter politics since they consider it to be the most profitable profession.

Finally, for many young people, the strategy for the future is emigration, regardless of their place of birth (the city or village born equally). The youth is the biggest loser of the turmoil of the past decades, so it is not peculiar that half of the young informants, both from urban and rural parts, want to leave the country and start a normal life somewhere else. They all want to choose a profession that will help them to leave Serbia and find a job abroad. The latest emigrants are the most vital and the most educated part of our general population, and their emigration point out to the fact that Serbian society is still in the phase of stagnation, without necessary changes that could provide a hope for the young to stay here and earn for a decent living.

Иванка Петрова

Етнографски институт с музей при БАН, София

ДОВЕРИЕ НА РАБОТНОТО МЯСТО ПРЕЗ ПОСТСОЦИАЛИЗМА

ЕТНОЛОГИЧНИ ПЕРСПЕКТИВИ

Доверието като основен компонент на човешките взаимоотношения и много дискутирано понятие при анализ на икономическите интеракционни структури играе голяма роля в стопанските отношения. В статията от етнологична перспектива се изследва как и защо в новата стопанска среда в България след 1989 г. продължават да се прилагат познати механизми за изграждане на доверие. Обръща се внимание на факта доколко в своите стопански действия хората се оказват подвластни на наследени от миналото мисловни структури и норми на поведение по отношение оказването на доверие. Представят се резултати от проучвания сред сътрудници от три български частни фирми, като обект на внимание са различните стратегии при изграждане на доверие на работното място и начинът, по който то се оказва. Коментира се важността на личните отношения и ролята на персонализираното доверие в трудовия свят на съвременните българи.

Доверието като един от главните компоненти на човешките взаимоотношения представлява много дискутирано понятие при анализа на икономическите интеракционни структури. Едва ли без него биха могли да съществуват каквито и да било човешки общности. Според схващането на американския социолог и политолог Франсис Фукуяма доверието може да се представи най-общо като очакването, че членовете на едно общество ще имат правилно, честно и комуникативно поведение, основаващо се на общо споделяни норми, така че наличните и положително оценявани правила в това общество да могат да функционират успешно (Фукуяма 1997: 41). Американският социолог Джеймс Колман разглежда доверието като общо споделяна ценност, чието наличие определя способността на хората да образуват общности (Coleman 1988). Тази способност според него е от голямо значение за всички аспекти на социалния

Ключови думи:

работа, доверие,
неформалност,
социални мрежи

живот. В трудовия свят например доверието помага за реализиране на стопанските действия при условията на риск и несигурност и се укрепва чрез положителния опит на работещите.

Наистина без доверие е трудно да си представим съвременния икономически живот; то играе важна роля в стопанските връзки с оглед кооперативното взаимодействие на множество хора (Arnold 2004: 5). Доверието на работното място влияе върху обхвата на професионалния труд, както и върху облика на конкретните предприемачески дейности (Welter 2004: 7; срв. Schläger-Zirlik 2004: 20). Освен че помага за ограничаване на социалната комплексност в условията на нарастваща глобализация, то съдейства също за осмислянето на трудовото всекидневие (срв. Luhmann 2000: 23). Ако погледнем от икономическа перспектива, както предлага Фукуяма, вероятно ще установим, че най-голям стопански ефект се постига от такива групи, чиито членове са в състояние да работят ефективно въз основа на взаимното доверие помежду си (Фукуяма 1997: 36).

Представители на обществените науки, в това число и етнологите, разграничават персонализирано (интерперсонално) и социално (анонимно, системно) доверие (срв. Roth 2004: 28). Персонализираното доверие е характерно за отношенията между членовете на малките, относително лесно обозрими групи на семейството, роднините, приятелите и познатите, където доминират междуличностните връзки и лоялността представлява важен принцип във взаимоотношенията. Въз основа на доверието вътре в тези групи се образуват добре функциониращи неформални мрежи. Социалното доверие от своя страна пък се отнася до отношението на хората към формалните обществени структури и публичните институции, като се основава предимно на договори и конвенции (Roth 2004: 28). Степента на наличното социално доверие в едно общество се определя от съществуващата увереност сред неговите членове, че обществените институции (съответно назначените в тях служители) ще изпълняват правомерно функциите си и ще се грижат за интересите на хората в съответствие с основните цели, за които са учредени.

Някои етнологи обосновават в изследванията си, че в социалистическите общества персонализираното доверие играе първостепенна роля, докато спрямо обществените и държавните институции, възприемани често като абстрактни, се изгражда дълбоко недоверие. Този проблем обаче не е характерен само за хората, които живеят по време на социализма. Швейцарският етнолог и социолог Кристиан Джордано посочва, че подобен феномен е типичен за обществата в периферията на Европа, по-точно за тези в Средиземноморския регион и Югоизточна Европа, които той нарича „общества на публичното недоверие“ (Giordano 2003). Според него крайното персонализиране на социалните отношения в тези общества под формата на роднински, приятелски и клиентелистки връзки пречи за изграждането на социално доверие. Към това твърдение може да се прибави, че хора, които не са обвързани с персонални взаимоотношения в мрежа, нямат база за взаимно доверие. Подобни нагласи значително се разминават със сравнително високото ниво на институционално доверие, налично в повечето

западноевропейски общества. Изучаването и анализът на такива нагласи от перспективата на научни дисциплини като етнологията могат да дадат важен принос за адекватно разбиране на някои бъдещи трудности при интеграцията на бившите социалистически общества в Обединена Европа и в частност при налагането на европейските стандарти спрямо българската икономика.

Можем да твърдим, че системното доверие в България през социализма губи значение, дори до голяма степен се разрушава. Хората влагат цялото си доверие в лични социални мрежи, които се превръщат във важни ресурси за справянето с проблемите на социалистическото всекидневие. В трудовия свят по това време персонализираното доверие заема също много важно място; то постоянно се предпочита пред доверието в силно политизираното управление на социалистическото предприятие. Така важността на човешките отношения и персонализираното доверие се прехвърлят и в стопанската сфера. На работното място се оказва доверие на колегите, с които често се поддържат приятелски връзки (Беновска-Събкова 2003: 6), а солидарността в малката професионална група и личната лоялност към прекия началник кореспондират с общото недоверие към социалистическата система и нейните политически, обществени и стопански структури.

С премахването на социалистическата планова икономика и впоследствие при изграждането на пазарните стопански отношения възниква необходимостта от нови икономически ориентации, както и от установяване и поддържане на връзки с икономически партньори (Nuissl 2001: 40). На работното място трябва да бъдат стимулирани съответни взаимоотношения и начини на поведение, базирани на доверие, които да улесняват взаимодействието в работната група с цел възможно най-голяма ефективност, особено в новите частни фирми. В тази връзка е интересно да се изследва от етнологична перспектива дали в новата стопанска среда в България след 1989 г., основана на непознатите при социализма икономически закони на конкуренцията и пазара, продължават да се прилагат познати и доказали своята ефикасност стратегии за изграждане на доверие. Важно е също да проучим дали и колко силно в своите съвременни стопански действия хората се оказват подвластни на наследени от миналото мисловни структури и поведенчески норми по отношение оказването на доверие.

Настоящата статия представя резултатите от емпирични проучвания сред сътрудници от три български частни фирми в София: брокерска, спедиторска и търговска, представители на средния и дребен бизнес (с персонал съответно от 19, 10 и 6 души). Обект на внимание бяха различните стратегии при изграждане на доверие на работното място и начинът, по който се оказва доверие на колеги. За събирането на необходимите данни използвах етнографските методи на структурираното интервю и включеното наблюдение. В подробните интервюта със служителите акцентът беше поставен върху изграждането и оказването на доверие в трудовата среда. Тъй като срещите със сътрудниците бяха уговорявани за края на работното време или през обедните почивки и често се провеждаха на работното им място,

можех да практикувам отчасти също и включено наблюдение. В тези случаи обръщах внимание на темите за разговор между колегите, на взаимоотношенията помежду им, на някои трудови дейности и т. н.

Сътрудниците считат наличието на доверие едновременно като предпоставка и като свидетелство за добри човешки взаимоотношения; често то се асоциира с „ключ“ за успеха на работата. В интервютата доверието се оценяваше като положително чувство и много често срещаш убеждението, че то въобще не бива да се дава още с назначаването на нов сътрудник. Напротив, в своите изказвания служителите бяха категорични, че доверието трябва да се спечели и след това да се полагат усилия то да бъде съхранено. Например 35-годишна служителка в търговската фирма сподели:

Не можеш да изискваш непременно доверие на работното място. То се дарява и то само тогава, когато колегата е доказал, че наистина го заслужава.

Тези думи свидетелстват, че установяването на отношения на доверие представлява доброволен акт и те не могат да се постигнат принудително.

За всички интервюирани доверието към колегите представляваше на първо място и предимно доверие в конкретния човек като личност, и едва след това – доверие в професионалиста. Като най-важните предпоставки за оказване на доверие на първо място се изтъкваха чисто човешки качества като комуникативност, честност, открит характер, готовност за помощ. Така очевидно личните качества заемат първостепенна позиция в етоса на трудовите взаимоотношения. Като друг белег по-нататък се посочваше надеждността при изпълнение на работата. Явно доброто познаване на хората като личности играе решаваща роля за даряване на доверие на работното място. Необходимостта от ориентация в своеобразието на индивидите е много силно изразена в трудовото всекидневие, което се характеризира с редовни ежедневни връзки. Германският социолог Никлас Луман прави подобни изводи: тази потребност се наблюдава във всички сфери на обществения живот, където могат да се установят повтарящи се контакти между хората (Luhmann 2000: 59). Доверието в определен човек всъщност придава сигурност на професионалните отношения и на трудовия свят като цяло. Поради това в своите взаимоотношения с колегите служителите полагат усилия да се самопредставят като пълноценни личности с положителни човешки качества. От интервютата разбрах, че по този начин се изграждат основите на персонализираното доверие. Подобно поведение би могло да се оцени като един вид аванс за бъдещите отношения на доверие (срв. Luhmann 2000: 46).

В хода на изследването установих, че в стопанската сфера по различен начин са вплетени изградените по-рано в личния жизнен свят мрежи. В този случай става дума за професионалното използване на потенциала на съществуващите стабилни социални връзки. Безрезервното оказване на доверие на участниците в тях най-ясно може да се проследи в стратегиите на фирмените управители. Така например 46-годишният управител на

спедиторската фирма спазва учудващо стриктно принципа на доверие, в резултат на което при нейното учредяване през 1992. година в структурата ѝ е включена част от собствената му неформална мрежа. Той назначава своя тъст, леля си и нейния съпруг, кумата на своите родители, една възрастна бивша колежка, която познава много добре от съвместната работа в държавно предприятие. По-късно назначава един съученик и приятел на брат си. Две трети от екипа във фирмата днес са хора, които принадлежат на отдавна изградената и функционираща до момента лична мрежа на ръководителя. В този случай роднинските и приятелски връзки са преплетени в икономическите дейности – феномен, който може да се установи като цяло за развитието на българското стопанство при пазарни условия още в ранния следосвобожденски период (Chavdarova 1996: 238-245).

Това явление в съвременното трудово всекидневие на средните и малките фирми в България обаче би трябвало да се оцени едновременно като предимство и като пречка: персонализирано доверие, добре поддържани отношения с подчинените и сигурност на работното място, от една страна, но от друга – ограничаване на стопанската дейност, водещо до неефективност, която и самият управител вече усеща. Въпреки това, точно в духа на следосвобожденските схващания за моралните императиви пред един стопански замогнал се член на роднинската мрежа, той мисли по следния начин:

Не трябва да освобождавам от работа във фирмата близките си, дори те да не се справят с работата така, както искам аз. Щом мога, се чувствам длъжен да им давам работа и те да имат постоянен доход, да не са притеснени.

Оказва се, че поради напреднала вече възраст и/или липса на подходящи професионални знания част от подчинените не са в състояние да изпълняват ефикасно трудовите си функции. Оказваното им доверие обаче от страна на шефа като роднини и близки и неговата лична ангажираност и отговорност към членовете на собствената му социална мрежа им гарантират, поне засега, работното място. Но тази първостепенност на персонализираните отношения в трудовия свят ограничава професионалната ефективност на управителя, а оттам и на фирмата като цяло.

Подобни изводи могат да се направят и относно стратегията за оказване на доверие, прилагана от 60-годишната управителка на изследваната търговска фирма. През 1991. г. тя назначава за счетоводител на новоучредената фирма своята по-възрастна сестра, тогава 55-годишна пенсионерка. По този повод управителката разказа:

Тя е машинен инженер, тоест нямаше никакво понятие от търговия. Обаче аз на всяка цена имах нужда от доверено лице във фирмата. Пратих я на курс за преквалификация и тя донякъде успя да се научи, но пак имаше проблеми. После назначих друга счетоводителка, но сестра ми остана. И до днес тя ми е дясната ръка в бизнеса, макар че е вече на 68.

В случая отново трудовете слабости и очевидната професионална непълноценност биват пренебрегнати за сметка на важноста на доверието към най-близките. Направените от управителката значителни разходи по преквалификация се приемат от нея като инвестиция не в професионализъм, а в персонализирано доверие, на което тя като стопански ръководител придава много по-голяма стойност.

Тъй като за българите, а и за балканските общества като цяло, е типично отсъствието на ясно разграничаване между трудов и частен жизнен свят, както и проникването на стопанската среда от личната сфера, доверието сред служителите на работното място се изгражда главно при неформални условия, които се търсят извън или вътре в трудовата среда. Това вероятно се основава на по-високото оценяване на частната сфера, която в миналото и днес представлява област, гарантираща сигурност и обещаваща лоялност за хората. За да опознаят колегите си по-отблизо като личности, служителите се стремят да установят тесни връзки с тях в частната сфера. По този начин те се обръщат към един добре познат начин на действие: колегите на работното място се включват в персонализирани социални взаимоотношения. Тук неформалността играе важна роля, като гарантира взаимното доверие и предлага защита срещу рисковете на обществената сфера. В интервюта се обръщаше внимание на факта, че готовност за оказване на доверие се появява обикновено след изграждането на тесни междуличностни връзки. Така целенасочено се инвестира в доверие към конкретната личност. При тези неформални връзки човешките качества имат важно значение и определено доминират над функционалните.

Важна стратегия за изграждане на доверие на работното място се оказва разширяването на съществуващия роднински кръг. В този случай става дума за ритуалното родство като механизъм, чрез който чужди хора се включват в личната мрежа, съответно в роднинската среда, и така се въвеждат в групата на доверените лица. Например колеги, най-често мъже, стават кумове на свои колеги, а впоследствие – кръстници на децата им, като по този начин между двете семейства се установяват дълготрайни отношения. Новосъздадените родствени връзки се използват за чести неформални срещи. Според мнението на интервюираните отношенията на кумство укрепват взаимните ангажименти, които от своя страна повишават нивото на доверие. По-нататък то предполага реципрочни действия на работното място, а реципрочността включва взаимност, при което се изгражда тясното взаимно обвързване (Lo 2004: 36). Ще илюстрирам тези размисли с извадки от интервюто с управителя на спедиторската фирма:

Преди 10 години назначих нов служител чрез конкурс. Мартин показваше много добри качества в работата и аз на всяка цена исках да го задържа във фирмата. Той имаше приятелка, аз я познавах, защото тя често идваше да го взема от работа. Казах на Мартин, че ако решат да се женят, ще му стана кум и то с голямо удоволствие... Мислех си, че ако влезем с него в такива отношения, той ще ми се чувства лично задължен и

много повече обвързан с фирмата. И на такъв човек мога да имам голямо доверие.

Така познатата от личния живот стратегия се използва в стопанската структура с цел да се гради доверие и на основата ѝ се очакват добри резултати и на работното място.

Друга стратегия, също добре позната от частния живот и успешно прилагана на работното място с цел изграждане на доверие, е установяването на приятелски отношения, съответно изграждането на приятелски мрежи сред колегите, като по този начин се разширяват техните лични социални мрежи. Тези връзки се установяват въз основа на чести неформални контакти, при които взаимно се опознават личните интереси и персоналните способности, които не са директно свързани с професионалната работа. Приятелските връзки се изграждат най-често на еднополов принцип, като за мъжете е характерно, че тези връзки имат почти винаги полиададен характер, т.е. обхващат повече от двама колеги и приемат формата на приятелски мрежи на работното място, докато при жените преобладават диадните отношения между две колежки (срв. Hesslinger 1991).

Приятелските контакти се установяват главно извън работното място и в свободното време. Мъжките приятелски мрежи често обхващат целите семейства. Така например от 6 години между четирима колеги в брокерската фирма се е установило постоянно приятелство. Те много често обядват заедно, играят тенис и футбол два пъти седмично. Четирите семейства поддържат постоянни неформални връзки: празнуват заедно Нова година и Великден, а също своите лични празници, както и рождения и именни дни на децата си, които са почти на еднаква възраст. От четири години тези семейства прекарват заедно по-голямата част от летните и зимните си отпуски. От интервютата установих колко голяма роля в частния живот на четиримата служители играе установеното на работното място приятелство. Те разказваха за взаимната си помощ при преместването на единия от тях в ново жилище и при ремонта на вилата на другия. В разговорите споделяха, че благодарение на изграденото на базата на тази приятелска мрежа доверие им е значително по-лесно да възприемат изискванията на професионалната среда. Те вече са свикнали да разчитат на сигурност, що се касае до моралната подкрепа от своите колеги приятели в трудовото всекидневие. Така тези базирани на доверието приятелски отношения имат функцията да осмислят положително трудовия делник, както и да улесняват социалната интеграция на колегите в работната обстановка. Освен това доминирането на човешките над функционалните отношения в приятелските мрежи на работното място, както и изграждането на тези мрежи на базата на персонализираното доверие, се оказват от голямо значение за преосмисляне на функционалната (и формална) организация на фирмата през призмата на неформалната, основаваща се на доверие мрежа.

Друга стратегия за изграждането на отношения на доверие е използването на възможностите на личната социална мрежа с цел осигуряване на персонални услуги за колегите. Такива услуги обикновено не са във връзка

с трудовите взаимоотношения, но те са много важни за частния животен свят. Става дума за размяна на социален капитал, една добре позната от времето на социализма стратегия, чрез която освен набавяне на необходимите за всекидневното дефицитни стоки и услуги се е градило взаимното доверие, включително и на работното място. Тази стратегия и нейното приложение днес в трудовия свят на постсоциализма беше ясно демонстрирана в интервюто с 45-годишна служителка от търговската фирма:

Преди две години баща ми имаше големи проблеми със зъбите и трябваше да му намерим добър и евтин зъболекар. Познатите ми зъболекари обаче са големи скъпчии, а баща ми като пенсионер не можеше да си позволи големи разходи. Колежката Ирина ни изпрати при братовчед си. Той се измъчи със зъбите на баща ми и накрая поиска пари само за материалите... Аз пък помогнах на Ирина да открие добро немско училище за сина си. Той ходеше в такова училище в „Люлин“, но не бяха доволни и Ирина искаше да го мести. Аз имам една приятелка помощник-директор в такова училище в центъра на София и тя веднага записа момчето, и то без проверовъчен изпит и други такива, както обичайно се прави.

По такъв начин се обменят различни по вид и характер услуги, посредством които се осигурява достъп на колегите до важни връзки, съответно познанства. Те се оказват от изключително значение за всекидневния живот през постсоциализма, защото, както твърди един 38-годишен служител от брокерската фирма, *сега не ти трябва само пари, трябва ти и добрите връзки, за да получаваши добри услуги*. Служителите подчертават голямата стойност на тези нови социални контакти, установени в резултат на добрите отношения с колегите на работното място. Така то продължава да бъде посредник на социални отношения, които засилват доверието между колегите.

От изложението до тук може да се установи, че персонализираното доверие все още играе изключително важна роля в трудовия свят на българите. На работното място продължават да съществуват начини на мислене и поведение, свързани с персонализираните социални отношения в рамките на неформалната мрежа. Тези връзки старателно се градят и се поддържат на работното място; в тях се инвестират много време и енергия. Служителите използват добре известни стратегии за установяване на доверие: на работното място продължава изграждането на базирани на доверие лични мрежи, съответно старите съществуващи мрежи, обещаващи доверие, се използват за нови стопански цели. Така икономическото действие все още се обвързва в структурите на социалните мрежи, чиято адаптивна способност се оказва изключително голяма дори и в наши дни.

Изграждането на персонални отношения на работното място помага, особено през първите години на трансформацията в България, да бъде преодолявана по-лесно или дори да бъде частично овладяна кризисната ситуация в икономиката на страната. Колкото по-голяма е несигурността в

стопанството, толкова по-голяма се оказва стойността на персонализираното доверие. Посредством неговото изграждане на работните места се прави опит да бъде заместено слабото или дори липсващо системно доверие чрез персонализирано. При стопанската дейност то се оказва толкова по-важно, колкото по-малко е изразено институционалното доверие. Това обстоятелство може да се обясни и по друг начин: чрез голямото разгръщане на персонализираното доверие се толерира забавянето на изграждане на доверие към обществените институции и точно тук е един от проблемите на трансформационния процес в България. Защото персонализираното доверие вероятно никога няма да може изцяло да компенсира дефицитите на формалната рамка. Неговото доминиране определено ограничава обхвата на стопанската дейност във фирмите и изобщо на цялото икономическо развитие в страната.

Литература:

- Беновска-Събкова, М. 2003: *Социални мрежи, коалиции и клиентелизъм на работното място през периода 1960-1989 г. в София*, Българска етнология, №1, 5-25.
- Фукуяма, Ф. 1997: *Доверие. Обществените ценности и създаването на благосъстояние*, София.
- Arnold, R. 2004: *Vorwort*, J. Maier (Hg.), *Vertrauen und Marktwirtschaft. Die Bedeutung von Vertrauen beim Aufbau marktwirtschaftlicher Strukturen in Osteuropa*, Forst Arbeitspapiere, № 22, München, 5.
- Chavdarova, T. 1996: *Informelle Netzwerke und Strategien der wirtschaftlichen Aktivitäten in Bulgarien*, W. Glatzer (Hg.), *Lebensverhältnisse in Osteuropa. Prekäre Entwicklungen und neue Konturen*, Frankfurt/New York: Campus, 237-246.
- Coleman, J. 1988: *Social Capital in the Creation of Human Capital*, American Journal of Sociology, Vol. 94, Supplement, 95-120.
- Giordano, C. 2003: *Beziehungspflege und Schmiermittel. Die Grauzone zwischen Freundschaft, Klientelismus und Korruption in Gesellschaften des öffentlichen Misstrauens*, R. Hettlage (Hg.), *Verleugnen, Vertuschen, Verdrehen, Leben in der Lügengesellschaft*, Konstanz, 97-119.
- Hesslinger, E. 1991: *Geschlechtsspezifische Kommunikation im Büro*, B. J. Warneken (Hg.), *Lebenswelt in der Arbeitswelt. Informelle Kommunikation im computerisierten Büro*, Projektgruppe des LUI für empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen, Düsseldorf, 76-92.
- Lo, V. 2004: *Vertrauen in Dienstleistungsnetzwerken des Finanzsektors*, J. Maier (Hg.), *Vertrauen und Marktwirtschaft. Die Bedeutung von Vertrauen beim*

- Aufbau marktwirtschaftlicher Strukturen in Osteuropa, Forst Arbeitspapiere № 22. München, 35-56.
- Luhmann, N. 2000: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. Auflage, Stuttgart.
- Nuissl, H., I. Gundermann, C. Gebauer 2001: *Vertrauenskonzepte und strategien ostdeutscher Unternehmer: Fallanalysen zu einer zentralen Ressource unternehmerischer Kooperation. Arbeitsberichte*, Discussion Papers des Frankfurter Institut für Transformationsforschung №6/01, Frankfurt (Oder): Europa-Universität Viadrina.
- Roth, K., M. Spiritova 2004: *Die Rolle des Vertrauens, der Sozialbeziehungen und informellen Netzwerke in verschiedenen Transformationsländern*, J. Maier (Hg.), Vertrauen und Marktwirtschaft. Die Bedeutung von Vertrauen beim Aufbau marktwirtschaftlicher Strukturen in Osteuropa. Forst Arbeitspapiere № 22. München, 27-34.
- Schläger-Zirlik, P. 2004: *Analyse und Bewertung regionaler Netzwerke in Westböhmen und Südböhmen*, J. Maier (Hg.), Vertrauen und Marktwirtschaft. Die Bedeutung von Vertrauen beim Aufbau marktwirtschaftlicher Strukturen in Osteuropa, Forst Arbeitspapiere № 22. München, 19-26.
- Welter, F. 2004: *Vertrauen und Unternehmertum im Ost-West-Vergleich*, J. Maier (Hg.), Vertrauen und Marktwirtschaft. Die Bedeutung von Vertrauen beim Aufbau marktwirtschaftlicher Strukturen in Osteuropa, Forst Arbeitspapiere № 22. München, 7-18.

Иванка Петрова

Поверење на радном месту током постсоцијализма

Етнолошке перспективе

Поверење као основна компонента међусобних људских односа често је дискутован појам приликом анализе економских структура. У погледу кооперативног утацаја на мноштво људи у привредним односима, поверење игра велику улогу и без њега је заиста тешко представити савремени економски живот. Представници друштвених наука разграничавају персонализовано (интерперсонал-

Кључне речи:

поверење,
радно место,
неформалност,
социјалне мреже

но) и социјално (анонимно, системско) поверење. У неким друштвима, меѓу којима је и бугарско, преовладава персонално поверење, док се у односу на друштвене и државне институције, које се често доживљавају као апстрактне, гради се дубоко неповерење.

У прилогу се, из етнолошке перспективе, истражује како се, и зашто у новој привредној средини у Бугарској после 1989, настављају да примењују познати механизми за изграђивање поверења. Пажња се посвећује питању колико су људи у својим привредним активностима под утицајем из прошлости наслеђених мисаоних структура и норми понашања у односу на указано поверење. Представљени су резултати проучавања меѓу сарадницима три бугарске приватне фирме; објект пажње су различите стратегије за изграђивање поверења на радном месту и начина који се поверење исказује. Коментарише се и важност личних односа и улога персоналног поверења у радном свету савремених Бугара.

Ivanka Petrova

Trust on the Work Place Through the Post-socialism

Ethnological perspectives

The trust, as a main component in the human interrelations, is a very discussed concept in the analysis of the economic interactive structures. Really, without a trust is hard to imagine the contemporary economic life; it plays an important part in the economic links because of the cooperative interaction between many people. The representatives of the social sciences differentiate between personalized (interpersonal) and social (anonymous, systematic) trust. In some societies, among which the Bulgarian, prevails the personalized trust, when at the same time in the attitude toward the social and state institutions, often perceived as abstract, is developed deep trust.

Key words:

work place,
employees,
Bulgarian private
firms , economic
life, transition

In the report, from an ethnological perspective is studied how and why in the new economic environment in Bulgaria, after 1989, continue to be put in action familiar mechanisms for trust building. Attention is paid to the fact to what a degree, in their economic actions, the people fall victim to, inherited from the past, taught structures and norms of behavior turned toward the showing of trust. The

present study is based on results from researches among the employees of three Bulgarian private firms. Object of attention are different strategies in trust building on the work place and the way trust is shown to the colleagues. The data was collected through the ethnographic methods of the structural interview and the included observation.

In the progress of the investigations was established that the personalized trust plays, even today, a very important role in the working world of the contemporary Bulgarian. Ways of thinking and behavior continue to exist on the work place, in connection with the personalized social relations in the frame of the informal net. These connections are carefully built and sustained on the work place, much time and energy is invested in them. The employees use well-known strategies: continues the building up of nets on the work place, based on trust, respectively old nets, trustworthy, are used for new economic purposes. In this way, the economic action is still tied up in the structures of the social nets, whose adaptive ability appears to be extra great.

The building of personal relations on the workplace helps, especially through the first years of the transformation, for the easier overcoming of the crisis situation in the economy. The greater is the uncertainty in the economy, the greater is the value of the personalized trust. This is how is made an attempt to be substituted the weak systematic trust with the personalized one. This can be explained in a different way: through the wide spreading of the personalized trust, the slowing of the trust building toward the social institutions is tolerated, where is one of the problems of the transformation process, because the personalized trust would probably never compensate the deficits of the formal frame. Its domination certainly restricts the range of the economic activity and the whole economic development of Bulgaria.

ПАМЕТ ЗА СОЦИАЛИЗМА И АВТОБИОГРАФИЧНО РАЗКАЗВАНЕ

Темата за прекалено „дългата“ или пък „къса“ памет на Балканите е неизменна част от българския публичен дискурс. Тя е елемент и от представата на „другите“ за региона. В случая към нея се подхожда от перспективата на субекта и се прави опит въз основа на авто/биографични разкази да се анализира как функционира и влияе върху социалните отношения една част от колективната памет – паметта за близкото социалистическо минало – как тя конструира идентичности, аргументира политики, обяснява ситуации, структурира възприятията. Анализът на това „какво се помни“ и „какво забравя/не разказва“ за социализма е важен не толкова за да се разбере какво е бил социализмът, а за това как се възприема като значим биографичен опит, което е пряко свързано с преживяването на настоящето и очакванията за бъдещето.

Преди няколко години политици, социолози и политолози обявиха, че преходът в България е завършил. Годината беше 2002 или може би 2003, но тази „вест“ огласена от медиите, сякаш не успокои особено аудиторията им. И днес все още българите нямат усещането, че живеят в някакъв нов, различен, не-преходен или пост-преходен период, а тъкмо обратното. Политици и наблюдатели все така обсъждат темповете на реформата; в определенията за състоянието на страната основният смисъл е „процес, движение, неустойчивост“ – *намираме се в предприсъединителна фаза, очакваме предприсъединителни решения и промени по пътя си към Европа, все така са необходими спешни, решителни реформи, за да отговорим на критериите за членство* и т. н. Безспорно е, че процесите на трансформация продължават и датата на евентуалното приемане на България в ЕС няма да бележи техния край.

Ключови думи:

памет,
идентичност,
авто/биографични
разкази

От етнологична гледна точка съществен е въпросът как социалните актьори възприемат и „преживяват“ прехода, какво следва след радикалното

„прекъсване в опита“, настъпило след 89-та година; с какъв културен ресурс се овладява постсоциалистическото всекидневие. Качествените методи – автобиографичното и наративното интервю, са подходящи за анализ на трансформацията през призмата на субекта.

Моят интерес към паметта за социализма в днешното българско общество се мотивира не само от факта, че споменът за него неизменно присъства в разказите за живота на хората от средното и по-възрастните поколения с често споменаваното сравнение между „преди“ и „сега“, но и заради това, че паметта е от жизнено важно значение както за отделния човек, така и за обществото. Както установяват социални психолози, паметта на обществото и идентичността му са взаимосвързани и тази връзка е толкова важна, колкото по-нестабилна е епохата, времето, в което живеем. Барбара Мистал подчертава, че културата функционира различно в стабилно и нестабилно време: когато колективните и индивидуалните идентичности се смятат за дадени и са неproblemатични, миналото не е основен източник за идентичността. С отслабването на теоретичната и практическа важност на религиозните и национални идеи като стабилни източници на идентичността обаче паметта придобива изключителна важност (Misztal 2004: 74).

Безспорно, разбирането на настоящето преминава през разбирането на това как постсоциалистическото общество се отнася към своето минало. Тук аз няма да се спирам на това как миналото се представя и използва като източник на националната идентичност в постсоциалистическия период, как се създават и използват местата на паметта – все важни въпроси за употребата и смисъла на историята в съвременното общество.¹ Ще се опитам да анализирам как функционира и влияе върху социалните отношения една част от колективната памет – паметта за близкото социалистическо минало – как тя конструира идентичности, аргументира политики, обяснява ситуации, структурира възприятията.

Често срещана теза за Балканите е, че те са обременени от прекалено много история / историческа памет и същевременно страдат от къса памет за недалечното си минало.² Как изглежда тази хипотеза от микроперспектива?

Както всички останали постсоциалистически общества, и българското има проблем в преработването на собственото си социалистическо минало. След 1989-та година започна спор между политиките дали да се затвори страницата на миналото и така да се постигне национално съгласие (подобно на Испания след Франко) или „да затворим страницата, след като я прочетем“. Днес, петнадесет години по-късно, страницата на близкото ни минало не е прочетена (архивите бяха отворени частично и за кратко), но и не е затворена

¹ За актуализираната история като предмет на антропологията вж. Giordano 1998: 19-31; за конфликтното интерпретиране след 1989г. на близкото минало. вж. напр. Kaneff 1998: 31-45.

² Вж. напр. Знеполски 2001: 207-224.

напълно. На призивите за дълг към паметта и не-забравата на комунизма³ се противопоставя тезата, че антикомунизмът е отживелица, анахронизъм, когато на нацията е необходимо обединение и съсредоточаване върху бъдещите задачи по присъединяването към ЕС. Следователно в името на бъдещето трябва да се „изостави“ (забрави) миналото, източник на разединение и спорове. Наред с тази теза в последните години се защитава и друга – че периодът на социализма не заслужава морално осъждане, защото това е време на напредък и модернизация.⁴

По повод 60-годишнината на Девети септември лидерът на БСП С. Станишев, който е историк, направи официално изявление: „И пак искам да подчертая, че Девети не е това, за което се говори днес, а това, което се е опитал да направи“. Следва версията на неговата партия за социалистическото минало: „Времето след Девети е времето на огромната част от българския народ, която повярва в идеята, и със собствени сили построи това, което беше България преди 15 години и това, което е останало от нея днес. Да не би партията да е направила огромните производствени мощности или селското стопанство, което изнасяше продукция в цял свят? Да не би партията да е построила стотиците болници и училища, голяма част от които днес са празни? Да не би тя да е обучила хилядите младежи, които напуснаха страната и днес работят във водещи области в света? Не, разбира се. Всичко това беше направено от българския народ и никой не го е карал да сътвори това насила.⁵ Именно по тази причина никой няма право, както да премахва части от историята, така и да отписва живота на няколко поколения българи, които живяха преди и след Девети септември. Тази дата е със свое собствено и важно значение в техния и нашия живот.“ (Станишев 2004).

Освен очевидното противопоставяне на миналото с настоящето, в тези думи се съдържа отговорът на С. Станишев на често повдигания от политическите му опоненти въпрос за вината на Българската комунистическа партия. И той е – няма виновни, защото няма вина. Девети септември напомня

³ Ж. Драгостинова, Стандарт, 9.09.2005 пише: „Нашите родители са виновни пред нас, защото допуснаха девети септември и така обърнаха срещу ни грозната страна на живота. Няма ли да сме виновни ние пред нашите деца, ако позволим девети септември да бъде забравен? Като взривихме мавзолея, не взривихме ли и историческата си памет? В резултат на девети септември моето поколение живя в панелките на социализма, друга се на съветски москвичи и се изхранва с наденица 'кучешка радост', но пътят на пречистването не минава през забравата“.

⁴ Според Сергей Станишев „Обществото ни е изморено да слуша, че тази дата разделяла българското общество... България бе пример за модернизация и социална сигурност на гражданите“ (Станишев 2004).

⁵ Тук, както сполучливо отбеляза Св. Ракшиева, днешните лидери на БСП преобръщат старата теза за „водещата роля на Партията“, на която се дължаха всички постижения в строителството на социализма. Според новата им интерпретация, социализмът е дело на „огромната част от българския народ“. Следователно, да се отрича възходът на страната през този период, означава да се отрича „смисълът на живота на няколко поколения българи“.

според него не за жертви и палачи, а за това, че социализмът е бил всенародно дело.⁶

Наистина за няколко поколения българи тази дата има „важно значение в техния живот“. Значенията обаче са различни, дори полярно противоположни, защото „Девети септември“ е символът на най-големия и рязък прелом в най-новата българска история. Прелом, който раздели обществото на „герои“ и „врагове“, на „борци против фашизма и капитализма“ и „фашисти, народни врагове“, с последици, които предопределяха жизнените траектории и на следващите поколения. „Споделените памети“ (Рикьор) на тези две групи са различни. Впрочем, те са били различни и преди 1989-та, но едната не можеше да признае публично това. Спомням си следната история от 80-те. Мой близък приятел, внук на предприемач от средната българска буржоазия, загубил имотите и работата си след Девети септември, харесваше дъщеря на високопоставен партиен функционер. Рано сутринта на един Девети септември тя му се обадила по телефона, за да го поздрави за празника, а той ѝ отвърнал – „какво ми честитиш? какъв празник е това за мене!“ Официално празнуван като ден на „освобождението“ на целия български народ, Девети септември всъщност беше ден на „освобождението“ на една малка част от него – политическите затворници и преследваните в периода 1941-44 г. заради политическите им възгледи и действия (по силата на ЗЗД), както и на дискриминираните български евреи (по ЗЗН). За друга не по-малка група от българското общество „Девети септември“ не само, че не означаваше „освобождение“, а тъкмо обратното – лишаване от всякаква свобода. И накрая – Девети септември нямаше един единствен смисъл за нехомогенното мнозинство („народа“) – „свидетелите“ на социализма – които не са били нито герои, нито жертви на Девети септември, и които са се отнасяли по различен начин към официалната версия за него. Така че, „Девети септември“ не само че е това, за което се говори днес, но е и всичко това, за което се е говорило през изминалите 60 години от различните групи в българското общество.

Петнадесет години след началото на прехода обществото няма единна версия за своята история и е разделено, поляризирано в отношението към близкото си минало⁷, „комунизмът се явява все още място на работа на паметта, но не и място на памет“ (Знеполски 2004: 129).

Автобиографичните разкази показват конструиране на социализма като минало, различно от настоящето (обикновено в сравнението „преди“/„преди десети ноември“/„при Тодор Живков“ и „сега“). В социално-конструктивистки дух Асман твърди, че „миналото възниква именно тогава,

⁶ Разсъждавайки в друга морална парадигма Вацлав Хавел застъпва тезата, че не може да се посочат виновните, защото не може да се прокара ясна линия между „те“ и „ние“: такава линия минава по-скоро през всеки човек; всеки в някаква степен носи отговорност за случилото се.

⁷ Срв. например острия сблъсък на противоположни мнения за социалистическото минало в електронните форуми всяка година около 9. IX.

когато се съотнесем с него ... за да можем да се съотнесем с миналото, трябва да го осъзнаем като такова. Това предполага следните две неща: а) то не бива да е напълно изчезнало, трябва да има свидетелства за него; б) тези свидетелства трябва да показват различия спрямо „настоящото“ (Асман 2001: 29-30). Следователно миналото не е „какво се е случило“ в някакъв непроблематичен смисъл. То е „продукт от комплексността на паметта и стратегическите и тактическите употреби, в които може да бъде поместено...миналото е това, което вярваме, аргументираме, претендираме и допускаме, че се е случило“ (Jenkins 2002: 273). Х. Пинтър също акцентира на въобразената му същност – „миналото е това, което си спомняш, въобразяваш си, че си спомняш, убеждаваш себе си, че си спомняш, или се преструваш, че си спомняш“ (Лоуентал 2002: 311). Миналото е предмет на спомена, то се реконструира в спомена, а настоящето „невидимото време на всекидневния живот“ е единственият възможен източник към него.

В изследванията на колективната памет не винаги се прави разлика между памет и спомен. Райнхард Козелек обаче настоява на това разграничение: „Споменът е необходимо свързан с личния опит на човек... всеки човек има право на свой собствен спомен. Това е право на собствена биография, право на собствено минало, което не може да му бъде отнето от никаква принадлежност към колектив, от никакво хомогенизиране, от никакви колективни отговорности“. Действителните спомени са индивидуални и поради това са плуралистични, не могат да бъдат хомогенизирани – „колкото хора, толкова и спомени, а всяка колективност, която се налага отгоре... е или идеология, или мит“ (Козелек 2004:32). Според Козелек няма колективен спомен, но има колективни условия, които правят възможен индивидуалния спомен. Тези условия, както показаха още Дюркем и Халбвакс, са от социално, религиозно, политическо и пр. естество. Бидейки член на различни социални групи, човек добива възможността и способността да си спомня. Халбвакс анализира пространно социалната обусловеност на индивидуалната памет. Резюмирана, тезата му гласи: ако споменът е присъщ на индивида, то паметта е присъща на групата (Тета 2004: 67).

Колективната памет в широкото разбиране, предложено от Пиер Нора, е „онова което остава от миналото в преживяванията на групите, или онова, което тези групи правят от миналото“ (Нора 1997: 233). Тя, подобно на „актуализираната история“ (Giordano), съществува чрез употребите ѝ от страна на групата в настоящето: колективната памет съхранява за някакъв момент спомена за едно непредаваемо преживяване, изтрива и пренарежда както си ще, в зависимост от нуждите на момента, от законите на въображението и завръщането на изтласканото (Нора 1997: 234). Колективната памет е необходимо градиво на колективната идентичност, тя е паметта, свързваща индивида с групата. В този смисъл П. Нора казва, че „колективната памет разединява“ – обществото се състои от „групи по памет“ (memory groups), които имат общи спомени, споделят едни и същи ценности, имат съзнание за принадлежност към една общност.

Такива са например в днешното българско общество групите на бившите полит-затворници, партизани, концлагеристи преди и концлагеристи след Девети септември, евреите, мобилизирани в трудови групи в периода 1941-44г, различните етнически, конфесионални и професионални общности. Споделеното минало и паметта за него имат легитимиращо значение за съществуването им като общности. Разделението на обществото на „групи по памет“ не е само българска специфика. Барбара Мистал изтъква като обща постмодерна тенденция отслабването на всеобхватните идентичности и съответно свързаните с тях историческа и културна памет. Това, от своя страна, води до проблематизирането им, плурализация и нарастване на значимостта на груповите памет, „ние ставаме общество на групи по памет“. У нас някои от тези „групи по памет“ станаха видими в постсоциалистическия период. И ако след 1989-та можем да говорим за „спор на паметите“, различни версии за миналото и пр., то причината е във възвръщането на паметта на обществото – обратното на загубата на паметта, която се случи след Девети септември 1944-та година.

За сравнението между паметта „сега“ и паметта „преди“ е важно разграничението между културна и комуникативна памет, направено от Алайда и Ян Асман. Според тях комуникативната памет обхваща спомените, отнасящи се до близкото минало. Това са спомените, които човек споделя със своите съвременници. Типичен случай е паметта на поколенията. Комуникативната памет си отива със смъртта на нейните носители. Това споменно пространство, образувано единствено от лично преживян и комунициран опит, съответства на 3-4 поколения. Културната памет, за разлика от комуникативната, е резултат от институционализирана мнемотехника. Миналото тук по-скоро застива в символични фигури, за които се улавя споменът. Културната памет обединява създаването на традиция, съотнасянето с миналото и политическата идентичност. Доразвивайки тезата на Халбвас за социалните рамки на индивидуалната памет Асман подчертава, че паметта живее и се съхранява в комуникацията. Ако тя бъде прекъсната, респ. ако изчезнат или се променят отправните рамки на комуницираната действителност, последицата е забрава (Асман 200: 33).

Комунистическата идеология превърна Марксовата идея за „бремето на миналото“ в доминиращ дискурс на отричане на миналото и всичко „старо“. Опозицията „старо“ – „ново“ придоби всеобхватно идеологическо, политическо и морално значение. Девети септември беше въобразен като датата на абсолютното начало – строяха се основите на новия строй, новия живот, новия човек. Вместо семейна, родова памет се налагаше/изискваше класово-партийно съзнание (нова колективна памет). Културната памет, която е в основата на „стария“ начин на живот, трябваше да бъде променена. На мястото на старите традиции трябваше да се създадат нови, прогресивни, правилни традиции. Приемствеността, традиционните обичаи, религията – все съставляващи културната памет на обществото – стават прицел за новата пропаганда и обект на новата политика за „социалистическо преобразуване на бита и културата“. Както твърди едно етнографско изследване от 60-те

години, „никъде другаде консерватизмът и традицията не са така силни и устойчиви, както в сферата на бита. Тук се докосваме до закостенели навици и предразсъдъци, напластявани с векове в съзнанието на народа ...дали своето отражение върху моралните му норми и неговия светоглед. Преодоляването на вредните традиции и консерватизма в материалния и духовен бит на народа, които са наследство от миналото, се явява сериозен проблем при изграждането на нашето ново социалистическо общество и култура“ (Тодоров, Тумангелов, Дуков, Василева 1970: 5).

Обратно на „светлото комунистическо бъдеще“ миналото (освен революционното) е натоварено с отрицателни конотации. „Черното минало“ в семейството, произходът (буржоазен, кулашки) стават трудно преодолими бариери пред индивидуалния просперитет. Забравата се превръща в успешна стратегия за постигане на социална реализация. В автобиографично интервю една 80-годишна жена ми разказваше с болка в гласа как дълги години са криели от децата в семейството, че малката бирена фабрика в съседния двор е била на техния дядо. Страхът тази „опасна“ истина да не попречи и на техния път е бил по-силен от дълга към семейната памет. Афористично звучат думите на един 58-годишен мъж, който за да работи във военно поделение, е трябвало да „забрави“, че има роднини в Гърция: *казвах ми да не помня и аз не помнех, много работи не помнех*⁸. В тези думи прозират характерната за периода дистанцираност към комунистическата държава и „играта“ да се представяш за лоялен към властта. Особено когато индивидът се стреми към социално издигане, тази „игра“ включва и потискане на „неподходящата“ идентичност, премълчаване на неподходящия произход в публичния му живот. Така „опасната“ памет се затваря в домашната сфера. Тя се превръща в комуникативна памет, функционираща в тесния кръг на семейството. Като правило децата са изключвани от този кръг.

Известно е, че огромен брой хора дълги години след 1944-та бяха „признавани“ за активни борци против фашизма и капитализма. Водещ мотив за много от тях да се стремят към това звание бе не толкова личното им облагодетелстване, колкото стремежът да създадат „добро минало“ за децата и внуците си. Тъй като „революционното минало“ в биографията беше високо ценен символен капитал в тогавашното общество, званието „активен борец“ даваше реални предимства за наследниците на такива „борци“.

Важен елемент на трансформацията (някои я нарекоха ретроспективна) беше възстановяването на предишното състояние – на собствеността, на името, на паметта. Законите за възстановяване на собствеността на жилищни, нежилищни имоти, земеделски земи и гори се превърнаха в допълнителен тласък за възвръщане на индивидуалната, семейната и родовата памет.

Както показват изследвания по история на паметта, паметта не е непроменящ се съд за пренасяне на миналото в настоящето; тя е процес, а не

⁸ Интервю на А. Лулева и Св. Ракшиева с Г. К., 58 г, гр. Созопол, 20. 06. 2003 г.

вещ, и работи различно в различни времеви периоди (Olick&Robbins 1998: 122). Постсоциалистическият юридически дискурс за „реституцията“, медийният и политическият дискурси за „прехода“ определят в много голяма степен погледа на отделния човек върху собствения му живот и възгледите му за настоящето и миналото, създават рамката за разполагане на собствените му преживявания, спомени и разкази за социализма. Думи от настоящия публичен дискурс (*демократи, демокрация, тоталитаризъм*) се заемат в ежедневно говорене и в биографичните разкази. Разказвайки живота си, някои от интервюираните имат съзнанието, че участват в политическия спор за моралната оценка на комунизма. Наративите показват морална и емоционална обвързаност с миналото и когато то се защитава, и когато се осъжда, и когато говорещият изгражда идентичността си чрез миналото, и когато се стреми да се дистанцира от него. Но, както пише Хобсбаум, „да бъдеш член на която и да е човешка общност означава да се ситуираш по отношение на нейното минало, пък било и отричайки го“ (Olick&Robbins 1998: 122).

Спорът, противоположните версии за миналото аргументират и противоположни политически позиции и преживяване на промяната. И обратно – настоящите политически възгледи и „хоризонти на очакването“ влияят върху паметта за социализма и отношението към него. Когато социализмът се представя в разказа като пагубно минало, независимо дали свидетелят е в позицията на негова „жертва“ или не, настоящето се оценява позитивно. На другия полюс е носталгичното митологизиране на „загубения рай“ на социализма в контраст с преживяването на промените като катастрофа, като разруха на подредения свят, в което разказващият се възприема като жертва на промяната. Че носталгичните настроения съществуват и ръководят поведението на част от българското общество свидетелстват и резултатите от последните парламентарни избори, в които БСП заложи на носталгията по социализма у своя електорат. Символи от социалистическото минало като песните „Моя страна, моя България“, „Една българска роза“, станаха лайтмотив на кампанията и бяха насочени към (затопляне на) паметта за това време. По подобен начин в предишната предизборна кампания през 2001 г. Симеон Сакскобургготски свърза носталгичните нагласи към миналото на Царство България (олицетворено от неговия баща цар Борис III) с вярата в светлото бъдеще, материализирана от собствената му персона като цар-премиер. И макар че впоследствие митът за добрия цар бе силно разколебан, това не доведе до промяна на световъзприятието (от обект, „вярващите“ в царя да се възприемат като субект на промените), а по-скоро до засилено чувство на разочарование, излъгани надежди и неудовлетвореност от настоящето. В такова преживяване на настоящето намери своите опори и носталгията по социализма.

Автобиографичните разкази разкриват паметта и забравата на социализма като неотделимо свързани с конструирането на личните и колективни идентичности, вероятно защото идентичностите, както твърди Хол, „са имената, които даваме на различните начини, по които сме

позиционирани от и позиционираме себе си в наративите за миналото“ (Olick&Robbins 1998: 122). Разбирани в конструктивистка перспектива, идентичностите са процесуални, а не субстанционални, проект, а не притежание на нещо. Те се конструират в автобиографичното разказване във взаимодействие с интервюиращия или с другите в ежедневно общуване. Изследвайки връзката памет-идентичност-наратив-култура психолозите Брокмайер и Уанг пишат: „Когато говорим за автобиографично спомняне, ние говорим за наративно представяне на собственото минало. Това означава, че ние си служим с наративни форми и модели, които са културно моделирани, формирани и които от своя страна културно формират спомнянето. В този процес на произвеждане на значения азът на разказващия не само се артикулира, но и подлага на изпит, трансформира и потвърждава, изявява, затвърждава“ (Brockmeier, Wang 2002: 45).

Автобиографични интервюта с мъже и жени, между 70 и 80 годишни, например, показват, че се разказва според възприетите от времето на социализма норми на автобиографично самопредставяне, но се използват различни културно възприети образи за самоидентификация, които са свързани със социална, етническа, религиозна и полова принадлежност. И не на последно място – съобразно стремежа за представяне в конкретната комуникативна ситуация на интервюто. В такава перспектива миналото изглежда подобно на склад, от който индивидът черпи различни епизоди и събития, подрежда ги и ги превръща в смислена цялост, представляваща историята на собствения му живот и по този начин наративно конструира своята идентичност. Това какви преживявания и опит ще използва, създавайки собствената си история, е свързано със стремежа му за представяне в акта на разказване и с актуалните му проекти за идентичност, чиито корени според него се намират в миналото. Така например, след 1989 г., когато досоциалистическото минало и съотв. произходът от „старо, богато семейство“ придоби висока символна стойност, публични фигури започнаха да пишат и пренаписват авто/биографиите си преоткривайки тази линия в своята генеалогия. Възможно е и нещо повече, както сполучливо се изразява Х. Койп: „Ако човек няма подходящото минало за своя (жизнен – б. м, А. Л.) проект, трябва да го измисли“ (Scholz 2005: 77).

Следователно, автобиографичният разказ, представяйки едно ре/конструирано минало, е извор не толкова за действително живян живот и за това „какво е бил“ социализмът, колкото за това как миналото на социализма от днешна гледна точка се възприема, оценява, представя наративно и използва в създаването на идентичността на разказващия.⁹

Миналото все още има голяма (де)легитимираща сила и в българския публичен дискурс. В този смисъл не бих се съгласила с тезата, че „нормализацията на обществото все повече се разбира като забрава на биографичните генеалогии“ (според Г. Лозанов, едно от обясненията за

⁹ Критика на тезата на Шютце за хомологията „разказано“/„преживяно“ вж. у Scholz 2005.

победата на Б. Борисов в кметските избори). По-скоро, нормализацията на обществото все повече се разбира като равностойност и едновременна легитимност на различни периоди от миналото (досоциалистическо и социалистическо) като източници на идентичност. Така в случая с Б. Борисов биографичната генеалогия не само, че не е безотносителна към високия му рейтинг основно сред привърженици на БСП и НДСВ, но тъкмо обратно – службата му при Тодор Живков и Симеон Сакскобургготски се оценява като положителен биографичен опит и символен капитал от тези избиратели. Онези, които не гласуваха за него, тълкуват тези епизоди от биографията му в противоположен смисъл. Един от аргументите, с които Св. Гаврийски бе лансиран като подходящ кмет за избирателите от десния спекър, беше произходът му от „репресирано, старо софийско семейство“.

Спорът на паметите, обвиненията в „ненужно“ спомняне и „бързо“ забравяне са прояви на работата на паметта за социализма. Бидейки личен опит и част от биографията на свидетелите, днес социализмът присъства преди всичко в автобиографичната и комуникативната памети. Едва когато от „биографичен опит“ се превърне в „чисто минало“, можем да очакваме да стане част от културната памет на обществото. В това се състои и шансът за етнологията днес – да го изследва като личен опит и предмет на спомена.

Литература:

Асман, Я. 2001: *Културната памет*, София.

Даузин, Б. 2004: *Биографичното изследване. Теоретични перспективи и методологически концепции за едно реконструктивно изследване на половите*, Българска етнология, № 4, 8-26.

Драгостинова, Ж. 2005: *9 септември – между празника и помена*, Стандарт, 9.09. 2005.

Знеполски, И. 2001: *Неволите на историята на сегашното време: посткомунистически употреби на паметта*, История, разказ памет, София, 207-236.

Знеполски, И. 2004: *Комунизмът – място на памет без общоприета опорна точка. Относно характера на посткомунистическата травма*, Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето, София, 127-145.

Козелек, Р. 2004: *Съществува ли колективна памет*, Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето, София, 36-45.

Лозанов, Г. 2005: *Защо генералът стана кмет* (резюме), Дневник, 8. 11. 2005, 13.

Лоуентал, Д. 2002: *Миналото е чужда страна*, София.

Нора, П. 1997: *Колективната памет*, Духът на Анали, София.

- Станишев, С. 2004: *Девети септември – българска и световна дата*, www.bsp.com
- Тета, Ж-М. 2004: *Колективната памет – една философска загадка*, Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето, София, 64-107.
- Тодоров, Х. 2004: *Памет за несвободата*, Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето, София, 145-158.
- Тодоров, Д, Б. Тумангелов, Л. Дуков, М. Василева 1970: *Основни насоки в социалистическото преобразуване на бита и културата в селата на Бургаски окръг*, София.
- Brockmeier, J, Qi Wang 2002: *Autobiographical Remembering as Cultural Practice: Understanding the Interplay between Memory, Self and Culture*, *Culture&Psychology*, Vol.8 (1): 45-64.
- Giordano, Ch. 1998: *Aktualizing History in Eastern and western Europe. The History of the Historian and that of the Anthropologist*, *Ethnologia Balkanica*, 2, 19-31.
- Jenkins, R. 2002: *In the present tense. Time, identification and human nature*, In: *Anthropological Theory*. Vol.2 (3), 267-280.
- Kaneff, D. 1998: *Negotiating the Past in Post-Socialist Bulgaria*, *Ethnologia Balkanica*, Vol. 2, 31-45.
- Misztal, B. 2004: *The Sacralization of Memory*, *European Journal of Social Theory*, 7(1), 67-84.
- Olick, J., J. Robbins 1998: *Social Memory Studies: from “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, *Annual Review of Sociology*, 24: 105-140.
- Scholz, S. 2005: *Maennlichkeit Eraehlen. Lebensgeschichtliche Identitaetskonstruktionen ostdeutscher Maenner*, Muenster.

Ана Лулева

Памћење и заборав социјализма у биографским причама

Тема претерано „дугог“ или „кратког“ памћења на Балкану чини саставни део бугарског јавног дискурса. Она је елеменат представе о „другима“ у овом региону.

Кључне речи:

памет, идентитет,
ауто/биографски
искази

У раду се памћењу приступа из перспективе субјекта, на основу биографских исказа жена и мушкараца који припадају различитим поколењима покушано је скицирање наративног лика социјализма. Одговори на питања „шта се памти“ и „шта се заборавља/не прича“ о социјализму важни су не само за оцртавање евентуалних специфичности балканске културе памћења, него и за наше закључке о томе какви су ставови о садашњости и очекивања о будућности у периоду постсоцијализма.

Ana Luleva

Memory of the Communism and Auto/biographical Narration

The theme about the „too long“ or „too short“ memory of the Balkans is a non-separate part of the post-socialist public literature. In this case it is approached from the perspective of the subject. On the base of auto/ biography narratives is analyzed how the memory of the recent socialist past functions and influences the social relations – how it constructs the identity, arguments politics, explains situations and structures the senses.

Key words:

post-socialist public
literature, auto/
biography
narratives, identity,
arguments politics,
social relations

As well as all other post-socialist societies,

the Bulgarian also has problems with in the processing of its own socialist past. Fifteen years after the start of the transition the society does not have a uniform version of its history and is divided in its attitude toward the recent past. The communism is still appears to be a place for the memory to work in, but not a „lieux de memoir“. Manifestations of the memory work about the socialism are the dispute of the memories, the acquisitions of „unnecessary“ remembering and „fast“ forgetting.

The modern Bulgarian society is divided in memory groups, who have common memories, share common values and have the consciousness of belonging to a single nation. Such are the groups of the former political prisoners, partisans, prison camp victims before and after 9th of September, different ethnic groups, „konfesionalni“ and other societies. The shared past and the memory about it have a legitimate meaning about their existence as societies. Some of these memory groups became invisible in the post-socialist period. The cause of this, as well of the „dispute of the memories“, is in the return of the memory of the society – the reverse to the losing of the memory, which happened after 9th of September, 1944.

Important element of the transformation (some called it retrospective) was the restoration of the previous state – of the property, of the name and of the memory. The post-socialist political discourse about the „restitution“, the media and political discourse about the „transition“ shape to higher degree the view of the common person over his own life and his views of the present and the past; create the frame to his own experiences, memories and tales of the socialism. When telling their life stories, some of the interviewed have the conscious that they participate in a political dispute about the moral assessment of the communism. The narratives show moral and emotional ties to the past, when it is defended and when it is judged, and when the person speaking builds his identity through the past, and when he is trying to distance itself from it. The opposite versions of the past argument opposite political positions and experience of the transition. The opposite is true as well – the present political views and the „horizons of expectations“ influence the memory of the socialism and the attitude towards it.

The auto/biographic tales show the memory and the oblivion to the socialism as inseparably tied to the construction of the personal and collective identities. The tales are springs not so much for a live, actually lived, and about „what was the socialism like“, but about how from a present stand point the socialist past is accepted, estimated and presented in narrative, creating the identity of the narrator.

Being a personal experience and part of the biography of the witnesses, today the socialism is present mostly in the autobiographical and communicative memory. Only when from a „biographic experience“ becomes a „pure past“, we can expect it to become part of the cultural memory of the society.

Мирослава Лукић Крстановић

Етнографски институт САНУ, Београд

Политика трубаства – фолклор у простору националне моћи *

Позиционање трубаства као институционализоване музичке праксе уклапа се у друштвене и политичке стварности, које постављају своја правила на скали културних репрезентата. Трубачки оркестри, трубачке звезде, трубачке манифестације функционишу по принципу двоструких стварности – појаве и конструкције. Њихова пракса постаје погодан терен за обликовање фолклорне парадигме, бирократско дизајнирање и медијску конструкцију. Тако настаје институционални апарат који трубачку музику обликује у друштвени и национални производ, постављајући га у центар идентитетског и комуникацијског промета.

Употрази за растрганим значењима културе могуће је делимично дешифровати бинарни пар *криза – транзиција*, карактеристичан за постсоцијалистички период. Читање културе усмерено је на контрадикторне процесе који су толико уздрмали стандардне научне поставке да је неопходно ићи корак по корак у расплитању сложене комуникацијске мреже. Ево како видим тај процесни метеж на друштвеној сцени која се зове Србија.

Кључне речи:

трубаство, фестивал, политика, фолклор, медији

Друштвене, економске и политичке кризе изазване ратом, стагнације и промене оставиле су дубок траг на балканским просторима. У Србији, за време режима Слободана Милошевића, али и након успостављања нове власти испољава се потпуна неусаглашеност у сфери унутрашње и спољне политике, са перманентним потресима у свакодневном животу. Политика и етика живљења притешњене су (само)деструкцијом у херметичком кругу. Током последњих петнаест година, свакодневица живота једнака је

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији* (бр. 147021) који у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

свакодневици догађаја; протести, штрајкови, убиства, криминал, војне интервенције, војне мобилизације, емигрирања, звецкања национализмом и разним антагонизмима притискали су уобичајени животни ритам.

Деведесетих година двадесетог века култура је била мање издиференцирана, а више поларизована на наше/њихово, патриотско/издајничко, домаће/туђе. Мало је било речи о ривалству, а више о супротстављеним и сукобљеним политичким формацијама, које су минимизирале и симплифицирале културну разноврсност. Локална поларизација поставила се наспрам глобалних различитости, доводећи до асиметричних културних токова. На пресеку политичких формација и културних форми одвија се борба између супротстављених сила значења. Са истраживачког аспекта, читање значења културе истовремено је и читање значења политике што указује на њихову међузависност.

У последњој деценији двадесетог века културне сцене заснивају се на два концепта. Први концепт обухвата релацију *популистичко* и *популарно*, а други концепт повезује *популарно* и *комерцијално*. Културни популизам поставља национално јединство за основни циљ, док се стандарди популарне културе ослањају на приступачност разноврсним друштвеним групама. И популистички и популарни концепти постали су главни конкуренти у обраћању обичним људима, што је у време кризе претворило културну анимацију у политичку манипулацију.

У време националистичких митоманија и патриотских еуфорија, означена народна култура постаје сервис национализма и патриотизма, добро наоружаног ксенофобијом. Национални симболи истичу се као стабилни, али и насилни чувари колективитета и друштвених кохезија у постсоцијалистичком периоду великих напетости. У условима друштвене аномије и идеолошке социјализације предност се даје формули национализма, маскираног у национално „биће“, по коме дистанца према Другом служи у глорификовању Свога. Славој Жижек сматра да национализам представља привилеговану област избијања уживања у социјално поље. Национални Циљ јесте начин на који субјекти дате етничке заједнице организују своје уживање кроз националне митове.¹ Када се „национална Ствар доведе у поље поседовања“, онда се уживање подиже на ниво задовољства – као опште Ствари у коју се верује. Државна политика заснива стратегије по којима се „национална ствар“ инкорпорира у „државну ствар“, имајући тако административну и финансијску проходност. Све што се поставља на ниво од националног значаја постаје приоритет на јавној платформи.

У досадашњим истраживањима јавне сцене у Србији, посебно у сфери политичких и музичких спектакала, назначила сам главне аналитичке координате наведених проблема. Знајући да се ради о великим друштвеним турбуленцијама и интезивном културном промету, јасно ми је да није могуће успоставити научне парадигме, али је релевантно протумачити актуелне

¹ Slavoj Žižek, *Metastaze uživanja*, Biblioteka XX vek, Beograd 1996, 13.

проблеме. Моја намера у овом тексту јесте, као и у претходним радовима,² да културне феномене аналитички провучем кроз дискурсивне нивое прегледа и схватања друштвених ситуација, означених на релацији политичких антагонизама и контраста културних стилова. Феномен трубаштва представља погодан терен за обликовање фолклорне парадигме, бирократско дизајнирање, медијску конструкцију и уметничку инспирацију. У методолошком фокусу издвајам изворе у форми текстуализације трубаштва: публицистика, штампа и бирократска регулатива.³ Кроз њихову текстуализацију производи се симбол трубе. Политика трубаштва обликује се у оквиру концепција, интерпретација и трансмитовања порука, под окриљем надзора у сфери интереса и структура моћи. У посебној ситуацији, а то је музички фестивал, изграђује се механизам који трубачку музику доводи у поље политике значења на тржишту уживања. У којој мери трубаштву одговара политика, а политици – трубаштво?

Фолклорна парадигма и „бренд“

Процедура конституисања трубаштва била је следећа: прво је измишљена манифестација Драгачевски сабор трубача, а затим је утврђен трубачки фолклор као парадигма. Иако није децидирано наглашено шта је то народно и изворно у трубачком фолклору, концептисти су успоставили његов одговарајући статус, који је утврђен 1961. године на првом Драгачевском сабору трубача. Време пре и после првог Сабора успоставило је базичну парадигму континуитета, која се чита као традиција дугог трајања. Био је то пут да се утврди традиција у бирократским оквирима стваралаштва. Такав фолклорни статус ушао је у процедуру конвенције под називом „изворно народно стваралаштво“, обезбеђујући трајно место у прописаном културном наслеђу.⁴ На зацртаним основама одређени су конститутивни елементи фолклорне баштине: изворност и народно. Манифестација трубачког такмичења и трубачка музика пројектовани су у институцију баштине.⁵ Комплетна стратегија стварања ове културе представљала је ангажовано дело, настало у одређеним друштвеним и политичким околностима комунистичког поретка. Трубачки фолклор израђен је као опонент, али и пандан програмима културно аматерских секција, под надзором огранака владајуће партије СФРЈ, а у оквиру програма Социјалистичког савеза радног народа. По изумитељском

² Мирослава Лукић Крстановић, *Фолклорно стваралаштво у бирократском коду – управљање музичким догађајем*, Гласник Етнографског института САНУ LII, Београд 2004, 53-65; Мирослава Лукић Крстановић, *Читање популарне културе: музичке сцене у идеолошком промету*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 187-197.

³ Извори су следећи: 1. публицистика и стручна литература, 2. административни акти (извештаји и статуту), 3. прес клипинг 1997-2005.

⁴ Утврђен је *Правилник предтакмичења народних трубачких оркестара драгачевског сабора трубача у Гучи*, који садржи 34 основне одредбе (уз мање корекције, од почетка је остао неизмењен; бр. 119/1-2001, Гуча, 2001.

⁵ Основне матрице такмичења трубачких оркестара представљају: изворна народна музика (изворна народна песма и народно коло) и традиција.

програму народна блех музика требало је да се укомпонује у комунистичку иконографију, а истовремено да промовише ускладиштену музичку баштину. Тактизирано се на сценарију са двоструким значењем – идеолошке потке и завичајног наслеђа, што је, на пример, пројектовано у саборској химни „Са Овчара и Каблара“.⁶ Такмичење трубача и саборска светковина дуго су одржавали сценарио комунистичке свечаности, са елементима војничких ритуала: „збор“, дизање саборске заставе, химна, пуцање из прангија, поворка учесника, у строју као и називи пропатних приредби – „Друже Тито, ми ти се кунемо“ (до 1987). Временом, Сабор трубача се све више окретао јубилејима који су постајали његов заштитни национални знак: манифестација у част Вука Ст. Карацића (1987), обележавање 600-годишњице Косовске битке (1989), приредба „Лепота се брани лепотом“, посвећена 300-годишњици сеоба Срба (1990), обележавање 2000 година хришћанства, или музичко-сценски програм „Слово о љубави и Србији“. Мото трубаштва – садржан у идеологији, историји и религији – дао је основну смерницу парадигми.

У част Сабора трубача и славу трубе, од 1961. године до данас, изговорене су бројне оде, написане бројне хронике, есеји, збирке поезија и друга пригодна штива, уз свесрдни удео штампе и периодичних публикација.⁷ Промовисању трубаштва као наслеђа допринели су највише његови оснивачи и промотери – књижевници, песници, новинари.⁸ У многобројним изјавама, хроникама, беседама и есејима тумачи трубачког фолклора успоставили су парадигматски код, који се више бавио саборском праксом и обичајима краја него музиком. Дакле, реч је о концепцији једне групе људи окупљених око манифестација лимених дувачких оркестара. Како се модификовала трубачка традиција?

За утемељење фолклорне парадигме издваја се посебна категорија – изворност. Фолклорни концептисти залажу се за доследност и постојаност генезе трубаштва, која је друштвено и историјски програмирана. Ко су родоначелници, одакле су дошли и под чијим утицајем, забележено је у циљу обликовања комплементарне слике о трубачкој традицији. Легенде и предања употпуњавале су представе о примордијалном догађају: свирач трумбета из

⁶ На тај начин је инструментална обрада прочишћена од вокалне верзије: „Са Овчара и Каблара чобаница проговара, друже Тито, бела лица....“ и проглашена за стару, изворну народну композицију.

⁷ Из великог броја штампаног материјала, примера ради, навешћу неколико публикација: Радован М. Маринковић и Предраг Раовић, *Сабор трубача*, Гуча 1980; Радован М. Маринковић, Милован Вуловић, Предраг Раовић, Ника Никола Стојић, *Сабори трубача*, Гуча 1990, Драган Бабић, *По слуху траг*, Београд 2001, Јовиша М. Славковић, *Повесница првог сабора трубача*, Гуча 2003; Радован М. Маринковић, Јован Лукић прота, *Летопис драгачевских трубача*, Чачак – Гуча 2002; *Све трубе Драгачева*, Гуча 2000, и др.

⁸ До сада су једини допринос етномузиколошком тумачењу трубаштва дали Драгослав Девић и Димитрије Големовић.

14. века,⁹ или један војник из српско – турских ратова, или постојање српских капела за време турске власти¹⁰ итд. Димитрије Големовић, међутим, сматра да је оркестарско свирање у великој мери страно српској традиционалној музичкој пракси и да је увезено са запада. У прошлости су народни свирачи углавном наступали сами или по двојица, од којих је један свирао на неком мелодијском, а други на ритмичком инструменту (гусле, гајде, зурле, кларинет, виолина, тј. *ћемана* и *бубањ*). Према етномузиколошким проучавањима, трубачка музика је са елитне сцене градске средине прешла у сеоску културу. „Компликована музика запада“, са специфичном организа-цијом лимених инструмената, прихваћена је и у цивилном животу Србије тек од 20. века.¹¹ Једна могућа карика у историјској ретроспекцији прати трубу од времена устанака и ратова. Труба се у таквим тумачењима појављује као симбол „у борби за национално осамостаљење и тако прелази у народ“.¹² У трагању за „правим“ извориштима, најсигурнија полазна тачка ипак је остао први Сабор трубача (1961. година). Трубачка култура се може тумачити са различитих историјских полазишта, али има нерешен статус изворности, што се не уклапа у исконструисану једнолинијску генезу.

Парадигма *народна култура*, надовезујући се на изворност, најчешће се представља као еквивалент сеоској култури, лоцираној у 19 век и почетак 20. века. Историјски верификована стварност, са романтичарским призвуком, конструисана је у низу *фолклор – народ – село*, што је савременим тумачењима олакшало посао, те је једноставно пренесена у 21 век. Труба се изједначава са сеоским обичајима и животом, што испуњава основни предуслов да се окарактерише као народни инструмент. Да би се постигао ефекат свеукупности „народног и сеоског“, трубаштво се доводи у везу са руралном свакодневицом „ратара“ и са обичајима „свадбе, крштења, мобе, сахране“, са ратничком традицијом и „слободарским духом“. Хроничари, затим, мирно-допској труби дају предност у односу на ратничку, улогу наглашавајући „препород“ у коме се труба слави као љубав међу људима. Песници, хроничари, беседници – надахнути овим трубачким начелима – конструисали су читав сплет активности народног живота: „Свирала је кад се регрути прате, момци жене, комишања и мобе праве, кад се ратници у бој позивају и делије из беса лумпују...“¹³ На тај начин, изворно народно трубаштво постигло је ефекат

⁹ Радован М. Маринковић и Предраг Раовић, *Сабор трубача...*, 7. Аутори се углавном позивају на податке етномузиколога Драгослава Девића, у *Трубаштво и народна музика у Србији*, Драгачевски трубач, бр. 1, Гуча, 2. IX 1967, 1.

¹⁰ Драган Бабић, *По слуху траг*, Дерета, Београд 2001, 11.

¹¹ У таквом историјском редоследу посебно се истиче формирање *Књажевско - сербске банде* 1831. године, првог дувачког оркестра европског типа, са капелником Јосифом Шлезингером, који је наступао у позоришту и на дворовима. Репертоар трубачке музике обухватао је маршеве, потпурије, фантазије и друго што је подразумевало посебну музичку логику, засновану на хармонији, мелодији и ритму. Dimitrije O. Golemović, *Etno-muzikološki ogledi*, Biblioteka XX vek, Beograd 1997, 212-214.

¹² Андријана Гојковић, *Историјски пресек друштвене улоге...*, 127.

¹³ Речи Радојка Николића, у: *Сабор трубача*, Гуча 1990, 8.

хомогености, успостављајући јединствени образац традиције, са препознатљивим елементима патријархалног тоталитета.

И поред друштвене кохезије, музичка страна трубаштва нешто је другачија. Етномузиколошка истраживања су показала да је присутна музичка разноврсност, која се може стилски груписати у

1. „јужњачки темперамент“ са карактеристичним ритмовима – најчешће у *аксак* ритмичком систему и употребом синкопе (Врање и Лесковац), и
2. западни облик музицирања, који карактерише уједначен и равномеран ритам (са центрима у златиборском и драгачевском крају).¹⁴

Да је остала на позицијама стилске разноврсности, трубачка пракса вероватно не би подлегла друштвеној стратификацији, која је фолклору дала нови дистинктивни печат. Тумачи се сада опредељују за нову поделу: музика која је била у рукама „Цигана са примесама оријенталног карактера и музика сељака ратара, сточара, производ надарених појединаца“.¹⁵ Јасно је да овакве поставке произвољних друштвених подела превазилазе музичко-стилске разноврсности. Ево тумачење композитора, члана стручног жирија Сабора: „Што се тиче рангирања у 'ваздуху' је стално присутан један проблем: јужни и западни оркестри. Мени је ту све јасно. Једна је јужњачка атмосфера, врућа, ритмичнија, тананија, динамичка нијансирања су већа и то се музички одлично првада. Али шта би радили ови са запада, који и у историји и у народу, у свакодневном животу, па према томе и у музици, негују један вид хероизма, виолентности, а свирају мајсторски. Ви на рукама трубача са запада можете запазити жуљеве. Они се на своје пробе окупљају увече, када зађе сунце, после редовних земљорадничких послова, док су они са југа чисти професионалци“.¹⁶ Фолклорна парадигма добија нове позиције у фаворизацији и провенијенцији етике „сељачких жуљева“, а све у служби „националног задатка“.

Када труба постане патриотско добро, онда музика нема шта да тражи или се вешто маскира. Лимени дувачки инструмент има своју историјску улогу и у текстовима када се говори о Косовском боју и ратничким подвизима у локалном епском издању: Драгачевци су понели своја копља, штитове и мачеве, али нису носили инструмент, чији рески, продорни звук диже оклопнике на ноге и баца их у луди, силни неодрживи окршај, па се тужно констатује да Драгачевци још нису имали своје трубаचे када је нација положила оружје. Писац ових редова, затим, много деценија касније сели Косово у Драгачево, претварајући га у мирнодопску битку владавине трубе.¹⁷

¹⁴ Dimitrije Golemović, *Etnomuzikološki ogledi...*, 219.

¹⁵ Андријана Гојковић, *Историјски пресек друштвене улоге...* 127.

¹⁶ Интервију са Жарком Петровићем, у: Предраг Раовић, *Изворност као национални задатак*, Драгачевски трубац, бр. 29, Гуча, 21 - 23. август 1998, 7.

¹⁷ Национално позиционирање може се наћи још у текстовима из 1967. године. Жика Живуловић Серафим, *Ех, да је било, Драгачевски трубац*, бр. 1, Гуча 2. септембар 1967, 3.

Национални мит и локалпатриотизам проналазе свој пут у ратничком пореклу и ратничком говору трубе. У поетском и беседничком надахнућу труба се приказује као есенција колективитета и нације: „Драги Драгачевци... будите чили, узбрдо брзи/и отресити брзотрзи/никада у чабру, никада у кризи/ко нас не воли, може да нас мрзи/живела српска труба“.¹⁸ Песнички пледоајеи у глорификовању српске трубе и њене националне мисије посебно су присутни на јавној сцени у периоду деведесетих година двадесетог века. Трубаство, у пакету са другим симболима, постаје носилац родољубља и нациналног идентитета. Величање трубе, Сабора и српства, посебно је истакнуто у беседама домаћина Сабора: Жике Живуловића Серафима, Љубивоја Ршумовића, Матије Бећковића, Саве Ракочевића, Велимира Илића и других.

Популистичко трубаство добило је своју пројектовану константу у виду фолклорне пурификације. Може се рећи да су трубаство и саборско-такмичарска пракса изграђени у етаблирани фолклор, који се руководио одређеним законитостима стабилне и непроменљиве категорије традиције. Међутим, у музичким круговима није било лако усагласити постојећа правила и нове видове упражњавања музике као сценског дела и спектакла. Питања репертоара (шта) и начина извођења (како), по Големовићу, представљају основне смернице трубачког фолклора на такмичарским манифестацијама. Посебно се скреће пажња на следеће: уједначено присуство стилова, неговање сопствене завичајне музике, усаглашеност музичких аранжмана без претеране музичке надградње, једноставније форме композиција, стилска прецизност у коришћењу „трилера“, адекватно учешће водећих и пратећих инструмената, односно њихова усаглашеност и др.¹⁹ Фолклорно стваралаштво, на тај начин, одговара фестивалским правилима и коначно потврђује статус сценског дела изван свакодневице.

Након петооктобарских догађаја из 2000. године политика трубаства задржава позиције фолклорне парадигме, обликоване у комерцијалну етикету „српски бренд“. Сабор трубача и трубаство представљају се у многим изјавама актуелних политичара као „српски бренд“, више у служби политичког маркетинга и промоције новокомпоноване терминологије, него у функцији реалне тржишне понуде. Трубачки фолклор уласком у комерцијалне воде ствара нови ентитет у пољу популарне музике.²⁰ Мислим да је јасно да се ради о консензусу између традиционалног и савременог, који подразумева следеће музичке опције:

¹⁸ Љубивоје Ршумовић, *Драги Драгачевци*, Драгачевски трубач, бр. 30, Гуча 20-22. август 1999.

¹⁹ Димитрије Големовић, *Шта и како*, Драгачевски трубач, 22. јул 2002, 13.

²⁰ Почело је са филмском музиком Горана Бреговића и популарним нумерама „Ђурђевдан“, „Калашњиков“, „Месечина“. Потом су се отворили нови видови обрада популарних фолк композиција, као што су „Шева“, „Зајди зајди“. Стигло се и до интерпретација из рокенрол арсенала, као што је нумера из мјузикла „Коса“ и др. Посебно се „скидају“ хитови домаћих извођача као што је песма „Лане моје“ Жељка Јоксимовића и сваки актуелни сонг.

1. Разноврсност и пролазност репертоара усклађени су са глобалним музичким трендовима као што је *world music*;
2. У блех музици одвијају се циркулација стилова и њихова сучељавања: „оријентални стил“ или „кола“ добијају цез, рок или поп звук односно обраду;
3. Музика није одвојена од свог аутора и извођача, већ сцена ствара звезде;
4. Музика се инфилтрира у свакодневицу, превазилазећи границе између руралног и урбаног, централног и периферног;
5. Свира се све и за свакога, што репертоар лимене дувачке музике стално репродукује.

Распоред снага популарног трубаштва умногоме не одговара етаблираним захтевима фолклора; чак се може рећи да се градио и на једној врсти отпора. Изјава хит трубача Бобана Марковића: „Преокренуо сам трубачку музику, јер волим да свирам модерно...“²¹, уклапа се у комерцијално и уметничко гесло отвореног тржишта. Његови наступи широм света, снимљени компакт дискова или концерти у жанровском „искакању“ (са виолинистом Лајком Феликсом, са цез трубачем Душаном Гојковићем и др.) показују уметнички израз који се тржишно вреднује и пласира у означени код, било да се зове „балканска музика“, или „српска музика“, или само „народна трубачка музика“. Фолклорни звук се суочава са надградњом и новим аранжманима, који се претварају у хитове са великом кафанском, уличном и концертном фреквенцијом. Сукоб парадигме и популарних жанрова није добио прелазну оцену на такмичењима, што потврђује и пример дисквалификације Бобана Марковића, који је у свој програм уврстио чочек „Отписани“.²² Крајем осамдесетих година руководеће место у популарисању и промовисању трубачке културе заузимају Емир Кустурица и Горан Бреговић. Под директним патронатом ове двојице уметника трубаштву се даје улога хипертрадиције која се добро пласира.

Ако је могуће успоставити споразум између етаблираног фолклора и популарног фолклора, а да се при томе не угрожава аутономија ниједне стране, онда се култура може похвалити својственим комуникацијским прометом. У противном, ту улогу на себе преузима политика, што се и показало. Фолклорна парадигма се у декодирању назначених порука ломи између трију бинарних опција → идеологија : *стваралаштво, домаће : страно, локално : глобално* показујући да је фолклорно трубаштво одувек било променљива категорија традиције као атракције.

²¹ Из интервјуа Зорице Којић са Бобаном Марковићем, *Danas* 31. VIII - 1. IX 2002.

²² Ова мелодија је *soundtrack* из популарне телевизијске серије „Отписани“.

Медијска конструкција

Труба је у фолклорној хијерархији инструменталног извођења (хармоника, фрула, гусле и гајде) постигла доминантну позицију захваљујући идеолошкој и медијској обради. Једноставно: из дизајнирања музичке буке прешло се у друштвени текст.

Феномен трубачке музике јесте медијска конструкција. Штампа и телевизија представљају кључне медије у обликовању трубаства као друштвеног и културног феномена. Како им то полази за руком? Као прво, медији су себи доделили улогу релевантног фактора у креирању трубаства и тиме се поставили у исту раван са утемељивачима фолклорне парадигме и бирократским поретком. Медији су се, затим, уврстили у интерпретативни дискурс, постајући трансмитори порука и произвођачи значења. Коначно, медији су се произвели у дистрибутере сопственог трубачког изума. Да би се протумачило трубаство у пољу медијске конструкције, неопходно је придржавати се општих поступака у анализи штампе, што се овом приликом посебно издваја:

1. увид и обрада чланака о трубачкој музици и манифестацијама трубачког фолклора;²³
2. класификација према новинским облицима: вести, извештаји, репортаже, коментари, интервјуи уз фото документацију;²⁴
3. систематизација на основу категорије наслова и садржаја као базичних носилаца кодираних порука;
4. на основу категоризације одређују се семантички скупови у декодирању порука.

Трубачка музика се прати на нивоима догађаја и продукције, који представљају основни новински код. Новинска мапа је омеђена на временски период уочи и за време одржавања Драгачевског сабора трубача сваке године током јула месеца.²⁵ На основу увида, може се закључити да се највећи број чланака односи на саборску светковину. Сливањем новинара у Гучу успоставља се згуснути инфо-интерпретативни центар (преко 200 акредитованих домаћих и страних представника медија).²⁶ Вести, извештаји, репортаже и др.

²³ Прегледано је преко 150 чланака о трубачкој музици и манифестацијама трубачког фолклора. Од тога су обрађена 82 чланка: 59 чланака из дневне штампе (Глас, Новости, Данас, Политика), 2 таблоида Курир, 21 чланак из недељника (Илустрована политика, НИН, Време) и комплети посебних издања Експрес политике и часописа Драгачевски трубач.

²⁴ Највише су заступљене репортаже (41), извештаји и вести (25), коментари и интервјуи (16).

²⁵ Анализа се односи на период од последњих девет година, колико и трају моја истраживања овог феномена.

²⁶ Из године у годину увећава се број присутних новинара. На пример, године 2003. било је присутно сто деведесет троје, од чега 119 домаћих и 74 инострана новинара, а написано је

постају кључни арбитри у осликавању и читању спектакла/догађаја. Док се на прес-конференцијама добијају циркуларни подаци о трубачком такмичењу, дотле се из фестивалске свакодневице извлаче фрагменти уклопљени у репортерска искуства. Ловци на новинске „занимљивости“ постају и очевици призора који се даље вредносно прерађују за аудиторијум. Музички фестивал се као сваки спектакл, захваљујући јаком визуелном доживљају и хипертрофираним симболима, подиже на ниво атрактивног догађаја, што текстовима даје посебан статус ексклузивитета. Како је реч о популарном, односно „произвођачком“ тексту са краткотрајном употребом, наслови и теме су лако препознатљиви. Истовремено, наслови и садржаји имају интезитет „топлог дејства“, чији је основни циљ да изазову читалачку реакцију. То успева онда када се ефективност порука мери многоструким значењима, као својеврсна игра између пошилаоца и примаоца. Претпостављам да су означене и означавајуће поруке препознатљиве код корисника тих знакова, па кад се каже „лимена апокалипса“, „крвна музика“, „престоница трубе“, добија се сложенија интерактивна мрежа него што се да наслутити. Језичка организација иконичких слика и вербалних симбола постиже свој смисао у чулно-перцептивном простору, чиме се постиже утисак посредног присуства музичком догађају. Али, да бих избегла ма какве спекулације, кренућу поступно.

Трубаштво се прати као друштвени текст. У репортажама попут осликаног текста предност се даје опису који подстиче одговарајућу драматуршку обраду људи и догађаја. Градација порука у репортажама креће се од наслова до садржаја. Из синтагматског низа издвајају се матрице: сабор, труба, народ, Гуча, српска труба, Срби, музика/бука, трубачи, играчице, политичари, новац, странци, храна, пића... Они, даље, откривају симболичке скупове помоћу којих се декодирају поруке у пољу светковине, идентитета, моћи, поретка, телесности.

На новинској мапи посебно место заузимају наслови и теме који култ трубе („живот је труба“) постављају на терен светковине. У новинском дискурсу светковина се тумачи као *пароксизам живота*, време прекомерности, слобода, опуштености, а све у циљу једног згуснутог осећања емпатије: „Три дана ће се јести, пити и веселити од мрака до уранка.“²⁷

Величају се сабораши и њихова издржљивост, дајући предност врлинама здружености и зближености. Сабор трубача се приказује као микроуниверзум једног идеализованог друштва, за разлику од свакодневице која то није. Празнично стварање света узима се за колективни предах од „лоше“ свакодневице: „Срби су поново узели тродневни тајм – аут од лошег живота и нешто горе будућности. У понедељак су се већ вратили на терен на

око 200 чланака. *Извештај Дома културе Гуча о 43. Сабору трубача у Гучи одржаном од 7- 10. августа 2003*, Гуча, 2003, 5.

²⁷ Богосав Марјановић, *Хвала царе, али морам у Гучу*, Политика 24. 8. 2001, 1.

коме немају превише шанси.²⁸ Овде се празнично осликава као инверзија живота или илузија, што је и сандардни контекст спектакла. У композиционом оквиру иде се на тактику збирне и кондензоване фрагментације, која треба да покаже усложеност светковања: „Новчанице на челу првог трубача, чаробне масти и школски прибор; између јагњетине и мерцедеса...“²⁹ У осликани текст често се уводе изјаве појединаца, случајних пролазника, који своја лична искуства претачу у репортерску целину.

Телесност се посматра кроз три категорије: новац, бука и тело. Новац се представља кроз процесе трошења, не у погледу губитка, већ као чин уживања, наравно – и престижа; бука се материјализује преко новца, а тело се еротизује преко буке. Дакле, прекомерност се мери материјалним трошењем и расипањем енергије чула: „Стави ми трубу у уво...“,³⁰ или: „Празник за душу и ризик за уши“.³¹ Репортерско зумирање зауставља се на следећим кадровима: разголићено, младо женско тело наспрам трубача са новчаницом на челу; женско тело на столу, окружено погледима мушкараца и труба; труба окружена распаљеним мушким и женским телима; девојка која игра, печење и трубач; раздрагани младићи у колективном трансу на споменику трубача. Насловне и средње стране било таблоида било информативне штампе обилују оваквим и сличним фотографијама и описима. Семантички разгнати, ове слике/текстови воде следећем декодирању порука: престиж у новцу пропорционалан је јунаштву у банчењу и сразмеран потрошњи женског тела. Описи пијења или напиења у зони издржљивости издвајају два типа женских улога у постојећим ритуалима: статус партиципације, који женску улогу изједначава са принципом „мушко“ банчења, и статус објекта за гледање.³² И у једном и у другом случају женске улоге се позитивно вреднују само уколико задовољавају или су у сагласности са родном улогом „мушког понашања“. Медијску експонираност овог вида трубачког догађаја посебно наглашавам, јер она открива још увек преовлађујући родни стандард мушке доминације. Репортерски описи често – у заносу еротизације одлазе до крајњих граница вулгаризације и културне нетолерантности: „Делиријум уз стриптиз и банчење“.³³ Уз медијску подршку, из године у годину, ритуали банчења постају праве позорнице изникле из свакодневице баналности.

²⁸ Себастијанов чочек, НИН 27. август 1998, 30.

²⁹ Зоран Шапоњић, *Дан када се Срби забораве*, Глас 25. август 1998, 18.

³⁰ Boško Bugarski, *Stavi mi trubu u ovo...*, Blic 25. avgust 1997, 10.

³¹ Ranko Pivljanin, *Praznik za dušu, ali i rizik za uši*, Blic 27. avgust 2001, 13.

³² Такмичење трубача постепено добија и своје конкуренте у виду такмичења девојака у игри, уз пригодне награде: *Благослов за играчицу*, Специјално саборско издање, Гуча 8. август 2003, 8.

³³ И у информативној и у таблоидној штампи доминирају фотографије са еротизованим садржајем уз додатак наслова и поднаслова као у: Branislav Bjelica, *A mi smo ga brate, izduvali!*, Blic 23. avgust.1999, 13.; Зоран Шапоњић, *Делиријум уз стриптиз и трубе*, Глас 23. август 1999, 9.

Појава јавних личности међу трубачима има посебан медијски значај. Познати уметници, бизнисмени, принцезе и политичари постају међу трубачима привлачан медијски артикал. Сада је само питање како их дизајнирати у трубачки спектакл. Бити виђен и медијски оверен подразумева успостављање једне посебне јавне сцене. Сlike познатих личности на Сабору трубача или између две трубе показују да се догађај конструише због медија. На тој скали посебно место заузимају политичари. Да поновим, трубачка музика је одувек била оглашавање власти и идеологија. Медији у потпуности прате путању трубе и власти. Иако се децидирано наглашава да трубачка пракса и манифестације немају никакве политичке конотације, а још мање политичку обојеност, присуство великог броја политичара и њихове изјаве на Сабору трубача нису случајни и не могу се занемарити, јер сликање политичара са трубачима управо показује актуелизацију политике на музичкој сцени. Натписи о музичком фестивалу и трубачкој пракси чине део уређивачке политике, која се често позиционира на политичке и финасијске стране (власт, опозиција и финасијска моћ). О томе најбоље говоре фото-записи и навођење оних политичара који у датом тренутку играју важну улогу у распореду моћи односно власти. Премијери, министри, генерали и посланици здружују се или раздружују трубачки, те су таква прегруписавања назнаке будућих стратешких потеза.³⁴ Шта се постиже тројством *политика – медији – труба*? Добија се поредак који одговара структурама моћи, које каналишу своје интересе. Посебан удео у спектаклу има политичка иконографија. И овај аспект је медијски присутан, и то у последњој декади двадесетог века. Све до последњих година, медији нису поклањали посебан значај политичким знамењима као делу саборско-вашарске иконографије. Међутим, пресвлачење у идеолошке костиме, односно – ношење политичких и идеолошких знамења, преузето из митингашке свакодневице, постало је атрактиван медијски реквизит. Шајкаче са кокардама, мајице са натписом *Тито или Југославија*, плакати и мајице са ликом Караџића и Младића или натписом *У Гучи сам*, разноразни милитантни одевни детаљи дају сваком објективу повод да се кадар заустави на текст-одећи. Новинари су оцењивачи тога да ли је политичко присуство безначајно или опасно. Дајући светковини предност, они се ослобађају ма какве одговорности, не слутећи да су управо тиме дали политички печат. Један новинарски текст је насловљен: „И Радован је у Гучи“, а завршава се „Сабор ко сабор, опусте се људи“.³⁵ Медији су у позицији да оглашавају или потискују политичку симболику, стварајући до ње нове полигоне моћи.

Приоритетни појмови у већини чланака јесу *српско* и *Срби*. Овај тандем се поставља уз трубу и светковину, па се могу издвојити и овакви наслови: „Дан када се Срби забораве“, „Сви Срби на једном вашару“, „Само

³⁴ Сваке године се на сабору појављују актуелни политичари – премијери, министри, генерали, посланици.

³⁵ З. Шапоњић, *И Радован је у Гучи*, Глас 11. август 2002, 17.

Гуча Србина спасава“³⁶, „Српском трубом против злих духова.“³⁷ Једносмерна интеракција између Срба и Срба преко српске трубе показује намере да се Сабор трубача постави на националне основе, као ентитет, варирајући између патриотске баштине и националног производа (што сам већ показала на случају фолклорне парадигме). Однос према Другом могућ је само уколико се уклопи у националну самобитност Једног, што је новинаре инспирисало да се упусте у састављање атрибуираних синтагми „српски Нешвил“, „српски Вудсток“, или неологизама „Рио де Гучарио“. Ови конотирани изуми истичу локално присвајање глобалног, па се користе и крајње неспојиви појмови: „Вашар у Гучи, највећи цез фестивал“.³⁸ Странци на гучанској светковини представљају се као „Американац у Гучи, др Мамбо Ђани из Гвинеје...“, али само уколико се уклапају у слику позитивног вредновања: „Наша музика је мирна, а ваша је 'ух'“.³⁹ Медији су посебно наклонени случајевима страног у служби националне ствари: Немци свирају српску трубу, или Французи свирају српску трубу, или Швеђани и тако даље. Моћ локалног и националног игра улогу самодовољности.

У медијском дискурсу трубачи су представљени на следећим нивоима: имена трубача и оркестара као ознака традиције имена трубача и оркестара као сценског производа. Трубачи се медијски читају у пољу традиције „породичне мануфактуре“, која се преноси са оца на сина, достижући циљ дугог трајања и патрилокалне праксе – „Крунисана династија Петровић“⁴⁰. Протагонисти трубаства се на медијским скалама вреднују и као најуспешнији, најпродуктивнији, најпопуларнији, награђивани – што је следећи степен популаризације. Медијска презентација постаје главни верификатор јавног мњења.

У репортажама преовлађују лични ставови новинара, што је донекле и у складу са уређивачком политиком издавачке куће. Репортаже новина које су покровитељи трубачких манифестација имају официјелни карактер, са задатком да феномену дају посебан значај (Новости, Илустрована политика). Највећи број репортажа приклонио се позитивном представљању Сабора и трубачке музике. Слично као и у фолклорној парадигми, тежи се пурификацији трубаства и светковине. Прочишћавање светковине и трубачке традиције у штампи често запада у контрадикторности. Примера ради, у једном чланку се наглашава да на Сабору нема пијаних, ружних речи, да владају љубав и слога,⁴¹ насупрот описима оргијазмичних стања са елемен-

³⁶ Продукција наслова у служби патриотских порука највише се испољила у текстовима З. Шапоњића, новине Глас.

³⁷ Ј. В. *Srpskom trubom protiv zlih duhova*, Специјално саборско издање Експрес, бр. 2, Гуча 8. август 2003, 3.

³⁸ Boško Bugarski, *Stavi mi trubu u uvo...* 10.

³⁹ Ј. Вировић, *Наша музика је мирна, а ваша је „ух“*, бр. 3. Специјално саборско издање Експрес, 9. август 2003, 8.

⁴⁰ З. Шапоњић, *Крунисана династија Петровић*, Глас, 24. август 1999.

⁴¹ Н. Затежић, *Музика из душе народа*, Новости, 11. август 2002.

тима инцидента, па и трагедија. Међутим, оба концепта теже да глорификују Сабор и трубаство. Крајњи исход приказивања мноштва искустава у дочаравању атмосфере јесте тираж са намером да читалачки аудиторијум овлада догађајем.

Трубачки догађаји и трубачка пракса инспиративни су као облик новинске приче са препознатљивим стилом писања. Посебно се издвајају текстови Зорана Пановића и Драгана Тодоровића у новинама *Danas* и *Vreme*.⁴² Интепретације у алегоријско-сатиричном стилу остављају утисак карикатуралне слике стварности, која даје и већу друштвену тежину тексту и самом феномену. Приближавајући се хумористичком књижевном роду, текстови више нису само у функцији описа и пропаганде, него прослеђују и одређени новинарски суд и критику. У интерактивној зони, такви текстови са комичним ефектима препричавају се, улазећи у наративну зону. Када Тодоровић описује саборско тржиште са комплетним отаџбинским асортиманом тезга-понуда, онда семантика порука открива баналну, па и опасну страну догађајне свакодневице садржану у максими „сеоско, светско, сеоско“.⁴³ Или, у тексту „Трубље и родољубље“ Теофила Панчића, читање симбола има поруку менталног аларма или детектора *нуспојава* у друштву. Насупрот добро уходаним стандардима представљања „чисте“ традиције трубаства, овај аутор трубаство поставља у зону „ексклузивистичког, тривијалног поткултурног тренда“.⁴⁴

Све што улази у домен критике потискује се зато што ремети хармоничну слику националног изума. У трагању за ма којим критичким освртом феномена трубаства и Сабора, стигла сам до једног документарног филма који је умногоме изокренуо идиличну саборску атмосферу. Требало је да прође неколико година, па да се документарни филм о Сабору трубача, Лазара Стојановића, прикаже на телевизији B92.⁴⁵ Аутор је Сабору трубача, и уопште, феномену трубаства пришао са друге стране контрадикторне стварности, која открива етничку дискриминацију тзв. „белих“ и „црних“ трубача, као и подређени статус извођача у односу на бирократску машину – једну сурову трубачку свакодневицу.

На крају најмање простора је остало музичкој интерпретацији и критици. Ретки примери стручног ишчитавања музике као текста, њене естетике и продукције (чланци Зорице Којић⁴⁶ и Виктора Чикеша у часопису *Danas*) показују колико је трубаству потребна музика. Она је, у виду исечака, остала раштркана у бројним репортажама и недовољно консолидована у уметничким жанровима.

⁴² Zoran Panović, „*Limeni Motorhed*“ *sa anestezijom*, *Danas* 3-4. avgust 2002

⁴³ Dragan Todorović, *Seosko, svetsko, seosko*, *Vreme* 12. avgust 2004.

⁴⁴ Teofil Pančić, *Trublje i rodoljublje*, *Vreme* 2. jun. 2005.

⁴⁵ Документарни филм је приказан на B92 21.10.2002.

⁴⁶ Zorica Kojić, *Paganini versus, Guča šik*, *Danas* 10. april 2000, 17.

Када свакодневица интереса овлада музиком

Фолклорна парадигма и медијска конструкција обликовали су симбол трубе, који је постао погодан инструмент управљања, такмичења и сврставања у оквиру социјалне стратификације и политичког тактизирања. Сабор трубача у Гучи преузима улогу амблема трубачке традиције и на тај начин се представља као посебан друштвени простор или, како промотери обично кажу као „престоница трубе“. Овом метафором започињем читање трубаштва као бирократског метајезика – садржаног у извештајима, статутима, програмима. Они откривају следеће: на малом, скученом простору градића Гуче води се борба око позиција власти над доминантним симболом. Сабор трубача и трубачка музика изградили су проходан механизам рада и управљања, али – истовремено – они из године у годину постају и полигон за одмеравање интереса: унутар локалног, између локалног и регионалног или локалног и републичког, између приватног и државног.⁴⁷ Административни механизам владања пренет је и на управљање културним догађајем. У саборском одбору концентрисана је локална и регионална власт. Реч је о сукобу политичких, односно страначких интереса. Судар интереса се јавља у домену управљања и организације трубачке манифестације, јер су обрт капитала трубачке културе и моћ репрезентације далеко превазишли ентузијазам и могућности локалне заједнице, односно градића Гуче. На локалном нивоу, три су главне институције које учествују у деоби интереса: Дом културе – као организатор манифестације, Црква – као власник простора за шатре и месна заједница – као власник инфраструктуре. Сукоб интереса између ове три установе највише се испољава у финасијским калкулацијама расподеле добити. Свака институција тражи право на своје тржиште и власт, што представља посебан вид политичког и финасијског надметања, али изван културног.⁴⁸ Последњих година Црква се све више оглашава у организовању светковине: тражи удео од закупа шатри, покренула је иницијативу да се Сабор не одржава у време поста итд. Локална самоуправа још увек није децентрализована.

У арену интереса укључује се и фактор инвеститора и донатора (фирме или појединци, установе итд.). У време кризе и транзиције – обећања, улагања, позајмљивања, дуговања и поткупљивања успостављају посебна правила вредновања и понашања. Под окриљем политичке коалиције СПС-ЈУЛ, за време режима Слободана Милошевића, предтакмичење трубача на Златибору проглашава се за нову саборску аутономију, односно за политичку платформу. У то време, на пољу финансија одвијала се борба између финасијских моћника – компаније „Сартид“ и компаније „Браћа Карић“. Врхунац финасијског улагања почетком 21. века представља подизање

⁴⁷ Саборски одбор је стручно тело управљачко, које чине политичке структуре моћи: председник Скуштине општине Лучани истовремено је и председник саборског одбора. Директор Дома културе Гуча, Драгана Оцокољић, *Извештај Дома културе Гуча о 43. Сабору трубача у Гучи одржаном од 7. до 10. августа 2003.*, Гуча 2003, 1.

⁴⁸ Исто.

споменика трубача, на који је уклесано име дародавца Богољуба Карића. Финансијери су више заинтересовани за догађај, а мање за град, док грађани Гуче сматрају да треба више улагати у њихову свакодневицу, коју немилосрдно поклањају догађају. Политика и финансије се појављују у официјелном учешћу и неофицијелном плакатирању, а све због постизања поена на скали моћи.⁴⁹ Сабор трубача све више излази из окриља паланачке творевине и постаје уносан бизнис. Стиже се из свих крајева света. Новинари, продуценти, музички промотери, агенције за адвертајзинг, дискографске куће, угоститељи и туристичке агенције кренули су у освајање овог локалног тржишта. У том надметању издвајају се два супротстављена концепта:

1. редизајнирање Сабора по угледу на савремене фестивале и мултимедијалне спектакле и
2. стандардизовани модел организовања манифестација народног стваралаштва.

Опозиција спектакла и „приредбе“ није само сукоб новог и старог концепта, већ и сукоб око преузимања водећих позиција у организацији и продукцији.⁵⁰ Све већа трубачка конкуренција успоставља и социјалне стратификације између „тезгароша“ и „професионалаца“, или – сценских извођача и анонимних „музиканата“. Борба се води на пољу ауторских права, пиратерије и естрадних позиција. Релација рад – доколица једнака је односу *задовољити* и *задовољеном*, што у постсоцијалистичком периоду успоставља стратегије сналажења и манипулација. Сабор трубача и трубачка култура постају проблем и две струје: „чисте Гуче“ и „прљаве Гуче“. Популаризација манифестације, града, региона, уз масовну присутност и туристичка ходочашћа, повлачи за собом контрадикторности. Заједница живота и заједница светковине разилазе се међусобно у етичким принципима „чистог“ и „прљавог“, свог и туђег. Чланица „Еколошког друштва Драгачево“, тумачећи програм Друштва, наглашава: „Не можемо да имамо светковину на светском нивоу и провинцију у глави“.⁵¹ Сукоб интереса води се око заједничког и централног симбола, који се распарчава у безброј малих власништва – градећи тако идентитетски тоталитет нација, односно стабилност поретка.

На основу текстуализације трубаства могуће је успоставити привремени ред у научном зумирању овог феномена. Трубаство има релевантну улогу у националном етикетирању, само је питање колико се оно експлоатише у правцу популизма или популаризма. Трубаство је као заштићени знак и

⁴⁹ Реч је о неуспелим договорима са компанијом „Браћа Карић“ која је финансирала подизање споменика трубача у Гучи са уклесаним именом Богољуба Карића. В. *Извештај Дома културе*...1.

⁵⁰ Разилажења проистичу на основу упоређивања два извештаја са Сабора трубача: Илија Станковић, организатор и продуцент концерта „Месечина“ на стадиону у Гучи, *Анализа сабора трубача 2002*, и *Извештај Дома културе*...

⁵¹ Програм је дат у документу бр. 06-48/99-01, *Декларација, Драгачево – ка еколошкој средини*, 30. децембар 1999.

оверени симбол испунило све услове у простору нациналне моћи: хомогеност, поредак, доминацију, самоидентификацију.

Трубачка култура је са сцене ушла у свакодневицу и постала незаобилазни артикал уличних декора, кућних забава, кафанских ритуала, школских забава, пословних договора и успеха фирми, испраћаја и дочека на станицама, навијачких поклича на утакмицама... Свеприсутна је на билбордима, спотовима и рекламама. На свакодневној сцени главни протагонисти су они којима је трубачка музика намењена, а не њени произвођачи. Трубаство је, захваљујући фолклорној парадигми, медијској конструкцији и бирократском метајезику, постигло доминантне друштвене позиције, између нациналне улоге и преокупације потрошача, али је измакло музичкој поруци, чему – изгледа – није довољно тежило.

Мирослава Лукич-Крстанович

Политиката на групите за духова музика – фолклор в пространството на националната мош

Музикалните фестивали представяват съществени явления и на обществената сцена, и във всекидневния живот. Те отдавна са надхвърлили статуса си на сценично събитие, превръщайки се в комплексен политически, икономически, а дори и екологичен феномен в съвременните обществени процеси. В края на XX и началото на XXI век в Сърбия музикалните спектакли са част от антагонистичната, противоречива и амбивалентна обществена реалност – те са същевременно и нейна рефлексия, и креация.

Ключови думи:

музикалните фестивали,
фолклор, събор, културната
етика, Събора на духовите
оркестри

Моето намерение е, чрез примера на Събора на духовите оркестри в Гуча, да представя музикалните фестивали в сложната мрежа от политика – бизнес – жизнена среда. Наистина тази последователност ще покаже доколко фестивалът, като нещо надхвърлило марката „фестивал“, е събор. Фестивалът/събор се е правърнал в най-атрактивното, най-масовото и най-печелившото представяне на културното наследство и в Сърбия, и в региона, а с това – в интересна сфера и в място на борбата за могъщество. Какво казват по този повод протагонистите в това и подобните му събития: участниците,

организаторите, домакините, гостите, медиите, незаинтересованите? Кои са инсайдерите (включените) и аутсайдери (исклучените) на фестивала? Как се вписва секидневието на събитието във секидневието на града, в който то се случва? Как жизнената среда се отбранява от събитието, как самото събитие се бори с политиката и бизнеса, а те от своя страна здраво стоят на своите позиции? Частичният отговор на тези въпроси трябва да покаже, че проучването и тълкуването на музикалните фестивали е необходима задача при утвърждаването, реализацията и насочването на културните портебности, културната политика и културната етика в свободния поток на изкуството и откритата комуникация.

Miroslava Lukić Krstanović

Trumpet Politics: Folklore in the Space of National Power

Placement of trumpet playing as an institutionalized musical practice closely corresponds with social and political reality that set their rules on scales of cultural representations. Trumpet bands, its stars, trumpet festivals and manifestations function according to the principle of a double reality: an appearance and construction. The phenomenon of trumpet playing is a suitable area to create a folklore paradigm, bureaucratic design, media construction and artistic inspiration. In the methodological focus, I separate sources in decoding ethnological text:

Key words:

trumpet playing,
festival, politics,
folklore, media

1. publicist and professional literature,
2. administrative acts (reports and statutes),
3. press clipping 1997-2005. These sources produce the symbol of trumpet.

The procedure of a constitution of trumpet playing was the following: First, Dragacevo Festival was created in 1961, and then came the trumpet folklore as a paradigm. In the establishment of folklore paradigm, several categories are separated: „native-ness”/originality of trumpet playing, folk that is, national culture. „Native-ness“ is based on a long time existence, folk culture on the rural society from the 19th century, and national culture on a totality of the Serbian entity. The formulated paradigm is being expressed as established folklore. In opposition to trumpet playing as established folklore, there is a projection of trumpet playing expressed in the field of a popular music. The next is media construction, which produces the symbol of trumpet playing. Out of newspaper messages, some get

separated as foundations: festival, trumpet, people, Guca, Serbian trumpet, Serbs, music/noise, trumpet players, dancers, politicians, money, foreigners, food and drinks... They reveal symbolic clusters, used to decode messages in celebrations, identity, power, status, order, body. The last part of the analysis includes bureaucratic meta-language of a trumpet festival, analyzed by administrative regulations. The trumpet festival and trumpet music have built a mechanism of work and management, that, year after year, become more and more a polygon of evaluating interests: inside the local, in between the local and regional or local and republic, in between private and state. From the analyzed context of the trumpet playing, we can conclude: trumpet playing is like a protected sign and stamped symbol that has fulfilled all the requirements in the space of a national power game: homogenous, order, domination, self-identification and at the same time, certain opposition to the power. Trumpet playing, thanks to the folklore paradigm, media construction and bureaucratic meta-language, has achieved dominant social positions, between national role and the doings of the consumers, but has moved away from a musical message, which was not one of the aim as it looks like.

Љиљана Гавриловић

Етнографски институт САНУ

Право на рађање и идеја родне равноправности

од традиције до транзиције *

У раду се разматра родна равноправност (на идејном и реалном нивоу) – од балканских традицијских заједница, преко комунизма, до савременог транзицијског друштва. Циљ је преиспитивање/проблематизовање идејних претпоставки и реализације родне равноправности на примеру рађања и односа према рађању, из свакодневног живота у комунистичком и посткомунистичком периоду, код нас и у другим земљама у транзицији. Посебна пажња посвећена је православљу као (релативно) новом утицају у обликовању женског идентитета и положаја жене у друштву.

Равноправна подела награде и одговорности јесте једна од битних карактеристика вредносних система колективно оријентисаних култура,¹ па тако и свих традицијских културних модела широм балканског простора. Укупно традицијско схватање равноправности подразумевало је равноправност исхода/остварења; дакле: не могућност да се оствари оно на шта се има право (равноправност потенцијала, како је то дефинисано у савременим демократијама), него реалан, остварен живот, каквим живе сви остали чланови заједнице. То је била равноправност свих појединаца који се налазе у истом статусу, односно оних који, према идеалном моделу виђења света/међуљудских односа, имају пуноправан

Кључне речи:

жене, мушкарци,
равноправност,
рађање, јавно,
приватно,
комунизам,
посткомунизам

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији* (бр. 147021) које у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

¹ G. Hofstede, *Culture's consequences: International differences in work-related values*, Beverly Hills 1980.

друштвени статус и потпуну правну и пословну способност, што се у патријархалној друштвеној структури односило искључиво на мушкарце.

Најистакнутија опозиција у оквиру традицијског идеалног модела патријархалне друштвене структуре – мушкарци/жене – обично се изједначава са опозицијом **јавно/приватно**, иако односу јавног и приватног више одговара опозиција домаћин/одрасли мушкарци, јер се, по претпоставци, јавним пословима могу бавити једино мушкарци, али су практично сви осим домаћина искључени из саобраћања са спољним светом. Боље речено, само домаћин или мушкарац који има његово овлашћење има право да у име породице склапа било какве уговоре са светом ван породичног круга, односно да наступа у спољном свету у име породице, а он се, генерално гледано, сматра и титуларом непокретне имовине. Опозиција **мушкарци/жене** представља заправо опозицију између две различите врсте делатности: мушкарци се баве стоком и земљом, дакле – пословима који су удаљени од куће и домаћинства, док се жене баве децом, кућом и привредном делатношћу која се одвија унутар куће и окућнице. То је, у ствари, опозиција **споља/унутра** унутар сфере приватног.²

Положај жена у традицијској друштвеној организацији био је увек и само подређен³, тако да је стицање угледа, поштовања, али и самопоштовања жене било могуће једино у оквиру потчињавања свеприсутном ауторитету мушкарца. Годинама, дуготрајним пожртвованим радом и угађањем свекру, мужу, касније и синовима, а и свим осталим мушкарцима из мужевљеве крвнородничке групе, жене су тек када стекну статус свекрве, која је реално била прави центар моћи у оквиру патријархалне породице⁴, постајале заиста само формално потчињене, с тим што се и симболизација потчињености сводила на најмању могућу меру. Због тога су у традицијским породицама жене инсистирале на рађању синова, чак можда више него мушкарци, јер су им само синови омогућавали достизање највишег женског статуса: тек када су они стизали до пуне зрелости, мајка је преко њих могла да оствари реалну моћ и да контролише односе у породици, далеко више него преко мужа. Рађање синова је тако било женски начин стицања статуса и остваривања личног престижа, прво у својој породици, а на основу тога и у читавој локалној заједници. Ставови о родитељству као женској *жртви* у традиционалној

² Љиљана Гавриловић, *Појединац и породица*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 197-212.

³ Реални односи су, заправо, изгледали другачије (Ibid, 205-209), али то за ову расправу није битно, јер се из једног у други културни модел преносе идеалне представе о односима, а много мање односи који реално постоје у пракси. Идеални обрасци мишљења и из њих проистекли обрасци понашања обликују тако мишљење/понашање и у новим економским/културалним условима.

⁴ Упореди: Сања Златановић, *Свадба – прича о идентитету*, Посебна издања Етнографског института САНУ 47, Београд 2003, 68; Мирослава Малешевић, *Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу*, Етнокултуролошки зборник I, Сврљиг 1995.

вредносној оријентацији, који се јављају код неких домаћих ауторки,⁵ показују неразумевање културног модела о коме се говори. Идеја родитељства као жртве јавља се, у ствари, тек када постају видљиве и друге могућности за женско самоостваривање, јер тек тада рађање постаје само један од могућих избора, а доживљај жртвовања је последица женског уверења да је њихов лични избор да имају децу настао под утицајем средине/владајућег културног модела (што, заправо, може, али и не мора да буде тачно).

Иако су традиционални културни модели, наизглед, почели да се разграђују још средином прошлог века, комунистичка идеја о једнакости, која је била доминантан идеолошки оквир од средине па све до краја 20. века, не само да није битно утицала на њихово разграђивање, него се преклапала са постојећим традицијским вредносним системом и чак га у неким сегментима ојачавала. Идеја родне равноправности, која је – у оквиру ширег идеолошког концепта опште равноправности – била нова, постала је у то време идеални, друштвено/политички фаворизовани модел односа између полова. Она се, међутим, као утопијска идеја о једнакости свих, надоградила на већ постојеће виђење равноправности, проширујући га и на полну/родну равноправност. То је, дакле, остала равноправност исхода (полна/родна, али и генерацијска и свака друга) – једнакост оствареног живота у, у овом случају, комунистичкој свакодневници.

Комунистичка идеологија донела је женама, пре свега, право да равноправно учествују у бирачком процесу (не само да бирају, него и да буду бирање), што је у неким западноевропским земљама остварено тек више деценија касније⁶, равноправан приступ образовању и запошљавању, као и пуну правну и пословну способност. Претпостављало се да ће се давањем тих права женама остварити пуна друштвена равноправност полова. Иако је то, и са данашње тачке гледишта, несумњиво био хвале вредан циљ, као и многи други идеолошки постављени циљеви, у пракси је остао непотпуно остварен.

Жене заиста јесу бирале и биле бирање. Међутим, избори нису пружали могућност стварног одлучивања између различитих политичких опција, него су били само периодична ритуализована потврда комунистичке власти. Број жена – кандидата за поједине државне/политичке функције одређиван је по „кључу“ (толико процената жена, толико процената младих, толико процената представника мањина и сл.), уместо по личним способностима. Женско (и не само женско, него опште), и активно и пасивно бирачко право било је тако само маска легитимитета, конструисани одраз „општенародне“ подршке комунистичкој хијерархији, која и није била утврђивана на изборима, него у оквирима партије као извора укупне политичке моћи. И – иако су жене добијањем бирачког права изашле наизглед из оквира приватног, активно учествујући у политичком/јавном животу –

⁵ Марина Благојевић, *Родитељство и фертилитет*, Србија деведесетих, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд, 1997.

⁶ У Швајцарској су, на пример, жене добиле право гласа тек 1971. године.

управо је недостатак стварне политичке моћи, који је стајао иза њега, поништавао укупне ефекте стеченог права.

Пуна правна и пословна способност донела је женама, пре свега, право да буду титулари имовине. Иако је то било доследно спроведено кроз правни систем, у пракси никада није у потпуности реализовано. Жене су се у великом делу земље, нарочито у сеоским срединама, упорно одрицале права на наслеђивање непокретности у корист браће, што се задржало до данас.⁷ То показује да су разлике у схватању правне и пословне способности жена и мушкараца из традицијског идеалног модела односа – нарочито када се ради о праву на располагање оним што се сматра породичном имовином – очуване до данас, иако ни током комунистичког периода нису имале подршку у позитивно-правном систему, а немају је ни данас. У овом сегменту је тако постало јасно да „законом нормирана равноправност полова није друштвено призната“,⁸ односно – да само политичко уређење и идеологија не могу да промене родне односе и улоге, „јер није проблем у самој идеји водилји коју одређени политички систем пропагира, већ у некомпатибилности те идеологије са постојећим животним околностима.“⁹

Равноправан приступ образовању и, нарочито, запошљавању, који је током комунистичког периода доследно спровођен,¹⁰ довео је до реалног изласка жена из оквира традицијског (приватно/унутра) простора у шире оквиру (јавно/напољу).

У СССР-у, изворној земљи комунизма и идејном носиоцу креирања нових друштвених односа, држава је у почетку имала озбиљан концепт истинске промене начина живота. Због широког запошљавања жена у индустрији, што је био не само знак еманципације, него и економска неопходност,¹¹ било је нужно створити „*nove, do tada nepoznate društvene ustanove*“ које би их ослободиле „*domaćeg ropstva*“.¹² То је поразумевало да се

na prvom mestu socijalizuju sledeće aktivnosti:

- a.) čuvanje dece uzrasta za jasle, predškolske i školske dece;
- b.) ishrana;

⁷ Јадранка Ђорђевић, *Полна припадност и наслеђивање*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд 2005, 213-222.

⁸ Љиљана Гавриловић, *Додељивање деце после развода брака као показатељ положаја жене у друштву*, Етнолошке свеске VI, Београд 1985, 15.

⁹ Ј. Ђорђевић, *op.cit.*, 220.

¹⁰ У овом тренутку за анализу није битна разлика између идеалног идеолошког пројекта и реалног понашања, које је у удаљеним крајевима, под мањим утицајем центара (политичке) моћи, у већој или мањој мери одступало од идеалног обрасца, јер су се утицаји овог концепта осетили у целој земљи, утичући – више или мање – на укупну промену реалног понашања/виђења света.

¹¹ Sreten Vujović, *Grad i društvo*, Београд 1982, 61.

¹² Loc. cit.

с.) пранје (чишћење) i jedan deo kulturnih potreba,¹³

чиме би се обавезе са породице, односно жене, пребациле на колектив. Преношење примарно породичних – дакле, приватних – обавеза/послова на колектив подразумевало је њихово измештање из сфере приватног у сферу јавног и из затвореног – породичног – унутрашњег социјалног простора у спољни, отворени. То је било потпуно у складу са генералном идејом сужавања **приватног** у корист **јавног**, карактеристичном за све комунистичке земље, посебно за СССР. Иако је овакав концепт подруштљавања кућних послова и породичних обавеза заиста могао да ослободи жене додатног радног времена посвећеног кући, деци и породици, он је, чак и у СССР-у, напуштен већ тридесетих година 20. века. Идејно, он се потпуно уклапао у пројектовани развој комунистичке државе/друштва, која је и деценијама касније настојала да контролише што је могуће већи део свакодневног личног живота и жена и мушкараца. Међутим, такав концепт је подразумевао много већу количину средстава него што је сиромашна држава могла да издвоји да би се колективизација породице, осим у огледним примерима, широко применила у свакодневној пракси.¹⁴ Доследно спровођење овог концепта, ма колико напредно из комунистичког дискурса, на први поглед, деловало и ма колико изгледало као ослобађајуће за жене, водило би заправо до потпуне деперсонализације – не само жена, него и мушкараца – и изградње друштва типа кошнице, антиципираног у Замјатиновој антиутопији:

Svakog jutra, sa šestotočkovnom tačnošću, jednog istog časa, i jednog istog trenutka – mi, milioni, ustajemo kao jedan. U jednom istom času, jedinstvenomilionski, počinjemo posao – jedinstvenomilionski ga završavamo. I slivajući se u jedinstvenomilionsko telo, u jednoj istoj Tablicom obrađenoj sekundi – prinosimo kašike ustima – i u jednoj istoj sekundi izlazimo u šetnju i idemo u slušaonicu ... odlazimo na spavanje...¹⁵

У југословенској пракси такве идеје никада нису биле пропагиране, јер није било могућности за њихово остварење, а у СССР-у су, у време победе комунизма у Југославији, већ увелико биле напуштене. Тако је домаће комунистичко схватање равноправног приступа запошљавању, заправо, подразумевало континуирано двоструко ангажовање жена: преподневни рад у фабрици/предузећу, уз поподневни рад у кући. Жене су радиле duplo радно време, које ни реално државно ангажовање (далеко веће него у западним земљама) – дугачко породилско одсуство, релативно велики број доступних и дотираних обданишта, обавезна здравствена заштита за труднице и малолетну децу – није могло битно да умањи. Велики број жена би и током тог, комунистичког периода, упркос идеологији, заправо радо одустао од тако

¹³ Ibid. 63.

¹⁴ S. Vujović, *op.cit.*, 61.

¹⁵ Jevgenij Zamjatin, *Mi*, Kentaur, Beograd 1978. [J. Замјатин, *Ми*, 1928], Beleška 3, цитирано из: Polaris SF CD-ROM 2, verzija 1.0, Beograd 1998.

схваћене равноправности, да је мужевљева зарада била довољно висока за издржавање породице.

Комунистички схваћена родна равноправност тако је, од самог почетка, смештана само у оквиру **јавног живота**. У кући су жене, без обзира на ниво образовања, висину плате и/или посао који су обављале у јавности, и даље чекали сви послови везани за бригу о деци и породици, дакле – све обавезе из оквира **приватног живота**. Тако је претпостављена родна равноправност реално извела жену **напоље** и увела је у сферу јавног деловања, не нарушавајући уопште њену доминацију у оквиру **приватног/унутра**, наслеђену из традицијског идеалног модела односа.

У тако „равноправним“ условима свакодневног живљења, право на одлуку о рађању деце јесте изгледало као једна од ретких, реално достигнутих, истинских слобода за жене. Оно је, заправо, подразумевало право на одустајање од рађања, непознато у традицијским идеалним моделима понашања. У промењеним односима, жене више нису „морале“ да рађају децу да би постигле статус или самопотврђивање, јер су постојали и други механизми којима би то могле да постигну – политичко ангажовање, више образовање или напредовање на послу. Одлука о рађању је, у складу са концептом планирања породице, почивала

на две основне премисе:

а) постоји могућност свесног одлучивања, избора (рађати ДА или НЕ, рађати ВИШЕ или МАЊЕ)

б) постоји могућност деловања, могућност да се нешто учини у смислу донесене одлуке.

(...) За прихватање планирања породице неопходно је да је свака особа свесна чињенице и да прихвата да може сама да одлучује у области рађања¹⁶

Теоријски је све изгледало идеално. А шта се дешавало у пракси?

Управо у периоду доминације комунистичке идеологије, велики број жена почео је рађање да доживљава као истинску „жртву“, јер је брига о деци – и поред идеолошке теорије која је подразумевала активно учешће оба родитеља у одгајању деце – остајала готово искључиво женска обавеза. Док су у традицијском моделу све остале женске активности – укључујући и привређивање – биле везане за кућу, нове обавезе, проистекле из запошљавања и преузете у име „равноправности“, подразумевале су много мање времена проведеног у кући и са децом, уз несмањену количину реалног посла. Због тога није чудно што су генерације мајки из четрдесетих и педесетих година 20. века, које су активно учествовале у обнови и изградњи земље, а касније биле запослене, инсистирале на томе да су се читавог живота

¹⁶ Берислав Берић и сарадници, *Увод у основе сексуалности човека и планирања породице*, Медицински факултет Нови Сад, Монографије 23, Нови Сад 1992, 105-106.

„жртвовале“ за своју децу, иако су их имале знатно мање него генерације њихових мајки и баба. То „жртвовање“ схватано је као улагање, дуг који деца треба да им врате када једном одрасту.

Доживљај жртвовања несумњиво је био последица неспособности сагледавања чињенице да су оне, реално, саме *изабрале* рађање и да су њихови (најчешће заиста мукотрпни) животи били последица њихових личних одлука. Како је већина жена које су се осећале као жртве потицала из традицијских, колективно оријентисаних културних модела, који нису стимулисали индивидуалну одговорност – чак ни као последицу личног избора, а комунизам као владајућа идеологија, такође, није фаворизовао индивидуалну свест и одговорност, оне су тешко могле да прихвате да су њихове животе уобличио индивидуални избори, макар они настали у складу са општим схватањем родне улоге. Изабрале су да роде дете/децу, а могле су и да изаберу другачије, иако би их то највероватније довело у сукоб са уобичајеним схватањем да је остављање потомства (превасходно женска) обавеза и подвргло их макар и прећутној осуди околине¹⁷. Тако је женски доживљај себе као жртве проистикао не толико из реалних чињеница, ма колико оне објективно биле тешке,¹⁸ него много више из недостатка схватања да је *избор* (у овом случају: родити или не и колико деце родити) увек *личан*, макар проистекао из опортунизма – и то не само када су жене и рађање деце у питању. Током читавог комунистичког периода у потпуности је недостајала изградња свести о личном избору и личној одговорности – и то не само у овом сегменту живота. Но, како је комунистичка идеологија, као и традицијски модел, фаворизовала колективно на рачун индивидуалног, она ту врсту свести није ни могла да развије.

Одустајање од рађања и одлука да се има једно или, највише, двоје деце имали су је негативне импликације на природни прираштај, чиме је спречаван нагли пораст становништва у држави, јер се током друге половине 20. века – са побољшавањем здравствене неге – стопа смртности деце и одојчади нагло смањивала. Смањење стопе природног прираштаја било је у складу са пројектованом државном политиком током владавине комунистичке идеологије, када је „наталитет који обезбеђује просту репродукцију (био)

¹⁷ Посматрање категорија, уместо појединачних особа, истовремено може да заведе и истраживача да посматра само моделе, а не и личне одговоре на њих, за које сваки појединац увек сноси пуну одговорност, јер је увек могао да изабере другачије – са другачијим исходом и другачијим животним током.

¹⁸ Неспорна је чињеница да је, током читавог комунистичког периода, број деце по породици у сиромашним, пасивним крајевима био постојано већи него у урбаним и економски јачим срединама, што може и не мора бити последица само чвршћег држања традицијских модела. С друге стране, истовремено је постојала значајна међуконфесионална разлика: у муслиманским породицама је током друге половине 20. века било значајно више деце него у православним, у истом културно-географском окружењу. Иста разлика је и данас евидентна у ромској популацији (истраживања Јелене Чворовић 2002-2005).

основни циљ популационе политике.¹⁹ Реални интерес државе, у овом случају, није био економско или било какво друго благостање појединаца, него – пре свега – смањење потребе државног ангажовања у креирању озбиљне политике у области социјалног старања. Наиме, жене су могле да се изборе са обавезама које намеће једно, највише двоје деце, док би то са већим бројем деце по породици било практично немогуће. Тако је држава, упркос идеолошки прокламованим вредностима, подржавала опстајање традицијске дистинкције јавно/приватно и готово искључиво женско ангажовање у приватној сфери.

С друге стране, жељено право на слободу избора и одређивање личног пута кроз живот за жене, бар када је рађање деце у питању, претворило се, још током комунистичког периода, у готово искључиво право *жена* да одлучују о томе. Оне су у потпуности усвојиле пребацивање идеје „жеље“, а тиме и одговорности за рађање, искључиво на себе. На тај начин, оне су заправо задржале идеју која постоји у свим патријархалним друштвима, укључујући читаву западну/хришћанску цивилизацију²⁰. Освајањем права да одлучују о рађању, оне нису изашле из оквира „мушког“ мишљења и „мушког“ виђења света; само су унутар њега покушале да за себе ослободе више простора, који ће им, по претпоставци, омогућити да се баве и другим стварима, а не само репродукцијом (у биолошком и/или социјалном смислу).

Шта се тиме добило?

- Мушкарац је о рођењу свога детета могао (то важи и данас) да буде само обавештен, јер ако жена одлучи да роди дете (у браку или ван њега), потенцијални отац није имао никакву могућност да је у томе спречи,

и/или

- уколико је мушкарац желео дете а жена не, он (опет у браку или ван њега) није имао начин да своју жељу са том женом реализује.

Дакле: прича о „жељености“ детета, потпуно прихваћена са женске стране, постала је истовремено укидање исте врсте слободе/права на избор за мушкарце, иако би идеја родне равноправности подразумевала да, ако жене имају право на свој избор и могу да одлучују о рађању, онда би и мушкарци такође требало да имају право одлучивања о свим аспектима свог живота, па тако и о својим наследницима (у биолошком, социјалном, као и правно-

¹⁹ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, *Резиме дискусије о проблемима политике обнављања становништва у Србији*, Демографски зборник САНУ књ. 1, Београд 1989, 375-390, 383, наведено према: Александра Павићевић, *Идентитет етнологије и (не)оствареност антропологије*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 168.

²⁰ Уосталом, и у традиционалним сеоским срединама жене су, заправо, одлучивале о рађању. Рудиментарне технике контрацепције, као и абортус, као решење проблема нежељене трудноће, постојале су у свим срединама, али су биле чврсто затворене у оквире женске субкултуре. Мушкарци о томе, бар формално, никада ништа нису знали, јер се сматрало да су то ствари које се тичу искључиво жена.

економском смислу). У пракси се то, веома често, претварало/претвара у следећу ситуацију: мушкарац који не жели дете – ако није ожењен – под притиском партнерке и личног осећања одговорности, али исто толико и у складу са схватањима своје примарне породице и шире средине у којој се креће, одлучује се да уђе у брак који, заправо, сматра наметнутом обавезом. Тиме су, већ у старту, хармонични односи тешко оствариви, па није чудо што се велики део таквих бракова завршава разводом. Иако је оваква одлука несумњиво, такође, мушкарчев лични избор (он може да одлучи да се не ожени), одговорност за одлуку он – по правилу – пребацује на друге, јер осећа да је „морао“ да се ожени/постане родитељ. Обрнут случај је, из чисто биолошких разлога, у потпуности немогућ.

Овакав начин склапања брака може се читати и као притисак жена да се удају, као да је то за њих лични домет и врхунско самопотврђивање. Делимично, то може бити тачно, али се мора посматрати у оквиру ширег контекста схватања положаја жене: чак и током комунистичког периода, док се инсистирало на родној равноправности, неудате жене и жене без деце доживљаване су у широј средини као неостварене/мање остварене, без обзира на то што им је идеологија давала право и на другачије изборе.²¹ Истовремено, за разлику од традицијског концепта, који је подразумевао обавезну женидбу и остављање потомства за мушкарце као и за жене, притисак на мушкарце је, у том смислу, током комунистичког периода попустио. Како је било немогуће да се циљеви које је окружење постављало женама остваре без учешћа мушкараца, јасно је да је општа клима „дуплог аршина“ за жене и мушкарце само деловала у правцу дестабилизације брака, али и свих других типова веза на релацији жена – мушкарац.

У свим земљама у транзицији промена друштвеног/економског система произвела је нагле и врло различите одговоре у свим сегментима друштва, па тако и у родним односима. Промена односа према рађању несумњиво је најочљивија, јер је то сегмент живота који жене, на основу права стеченог током комунистичког периода, најлакше могу саме да контролишу. У већини земаља, актуелно смањење учешћа државе у бризи према породици – смањење броја државних обданишта и/или пад квалитета услуга које обданишта пружају, као и смањење учешћа државе у општој здравственој заштити – подразумевало је реално повећање времена које жене троше на ангажовање у кући/породици, што је – поред повећаних захтева на послу, изазваних променом економских односа – проузроковало њихово повлачење са посла или прелазак на мање плаћена радна места, која

²¹ То најбоље илуструје виц који се причао по Београду седамдесетих година прошлог века о лепим и „мање лепим“ другарицама, од којих најмање лепа, она која није успела да нађе другарицу ружнију од себе, упише електротехнику, па тако не само што заврши факултет, него чак „успе“ да нађе дечка и уда се. Исти виц, у сличном контексту, актуелан је и данас, што показује континуитет реалних односа. Види у: Мирослава Малешевић, *Снови о будућности: како дечаци и девојчице виде своје родне улоге*, Гласник Етнографског института САНУ LII, Београд 2004, 49.

подразумевају и мање ангажовање²². Због тога није чудно што у свим земљама у транзицији број рођене деце постојано опада, као што се смањује и број склопљених бракова.²³ Истовремено, у оквиру укупног броја живорођене деце, у свим земљама расте проценат деце рођене ван брака, што показује смањење поверења у брак као институцију, али и даљу аутоиндивидуализацију одговорности жена, које се одлучују на рађање и одгајање деце без икаквих притисака на њихове биолошке очеве.

Да неки од избора који се тичу рађања у комунистичким земљама очигледно нису проистицали из односа међу половима, него из потпуно других узрока, могло се видети тек по завршетку комунистичког периода. Тако је, рецимо, у СССР-у за време трајања комунизма абортус био најзаступљенији начин контроле рађања, популаран највише због тога што је, у држави која је настојала да се уплиће у све области личног живота, био једна од ретких могућности за доживљај слободе.²⁴ У посткомунистичком периоду, када су средства за контрацепцију постала широко доступна, али се и притисак државе на лични живот умногоме смањио, број абортуса је нагло опао, иако број рођене деце није порастао, него се чак смањио. Исти процес може се пратити у свим посткомунистичким земљама, с тим што је највећи пад броја абортуса забележен у изразито католичкој Пољској.²⁵

Процеси у Србији уклапају се у општи тренд забележен у свим европским посткомунистичким земљама. То је посебно упадљиво у промени друштвене климе, која више не жигуше неудате мајке нити њихову децу. Дубину ове промене најбоље илуструју гласови припадника досељеника/избеглица из ратова који су се водили током деведесетих година 20. века, који – иако већ зашли у старије доба и пореклом из релативно затворених, патријархалних крајева, где се рађање ванбрачног детета до пре само неколико деценија сматрало највећом срамотом – верују да би њихове неудате кћери, које су прешле тридесету, требало да роде дете/децу, макар и ван брака. Како каже једна од њих, која живи сама са мужем и ћерком, док су синови са породицама нашли дом у другим крајевима далеко од ње: „Не мора да се уда, само нека роди“.²⁶ Она је суочена са недостатком унука који расту поред ње, али и забринута за судбину своје кћери, још увек младе жене за коју се ипак више не нада да ће склопити брак, па верује да ће највећи део живота провести сама. Друго, мање радикално решење, које показује прихватање чињеница, али и формално задржавање патријархалног идеалтипског обрасца

²² Paola Paci, *Gender in transition*, World Bank, Washington D. C. 2002, 9-16.

²³ У Естонији се, на пример, у периоду од 1997. до 1999. године преко 52% деце родило ван брака, док је 1989. тај проценат био знатно нижи – само 25,2% (Ibid, 111). Естонски пример, који одскаче од свих других, указује да је то одговор на неке специфичне услове који за сада нису истражени.

²⁴ Ibid, 60.

²⁵ Ibid, 113.

²⁶ Саопштење избеглице из Босанске Крајине, старе 68 година, забележено у Новим Бановцима 2005. године.

мишљења, прилично је често: родитељи, суочени са ванбрачном трудноћом своје кћери, изнајме јој стан у другом селу за време трајања трудноће и неколико месеци после порођаја, да би је касније – заједно са дететом – вратили кући, објашњавајући пријатељима и суседима да им је кћи била удата, па се развела и вратила примарној породици.²⁷ То показује да је општа клима и даље толерантнија према разводу него према ванбрачном рађању, док притисак у правцу обавезног рађања не само да се не смањује, него чак јача.

Укупна друштвена и медијска клима, као и образовни систем, усмеравају девојчице од раног детињства ка рађању потомства (и евентуалној удаји), као врхунском циљу, наизглед не напуштајући тешко освојено право на равноправан приступ образовању и запошљавању.²⁸ Дестимулисање амбиције и жеље за успехом код девојчица током образовног процеса²⁹ указује на то да се њихове интелектуалне/радне способности вреднују мање него мушке, односно – да се сматрају друштвено мање пожељним. Увођењем веронауке у образовни процес уводи се и модел *православне жене данас*, дијаметрално супротан моделу еманциповане и равноправне жене, који је – бар на идејном нивоу – био усвојен током комунистичког периода. Као префериране женске особине, помињу се: асексуалност,³⁰ покорност мужу,³¹ пожртвованост³² и/или „посвећивање 'служењу' (почев од куће, па и изван ње)“³³, а апсолутно се „фаворизује модел жене/мајке, повећене њеном најважнијем 'послушању', као мајке, хранитељице, одгојитељице, домаћице“.³⁴ Највећи проблем, како каже Мирослава Малешевић, и није у чињеници да се ови ставови износе у оквирима верског васпитања, него „у томе што промовисање тих вредности није ограничено на часове веронауке и не

²⁷ Пример из Старог Сланкамена, забележен од информатора Ј. Глушца 2005. године.

²⁸ Примери које наводи Мирослава Малешевић говоре, заправо, о промени дискурса – девојчицама се не ускраћује право на образовање, али се оне дестимулишу за постизање добрих резултата. Иако то не мора бити преовлађујућа пракса, примери су индикативни: „На часу физике (...) ученица другог разреда, незадовољна ниском оценом коју је добила на тесту, моли наставника да је поново пита, јер сматра да зна за више. Наставник уважава њен захтев и обећава да ће је прозвати на неком од следећих часова, али је у исто време пита отприлике следеће: 'Двојка – па шта, шта је у томе лоше? Шта ће ти већа оцена? Знаш онолико колико је довољно. Ионако у животу треба да се посветиш важнијим стварима, треба да се удаш, да постанеш мајка. Нека дечаци лупају главу око физике'. Потом се обратио свим осталим девојкама саветујући им да се одмах после факултета удају и рађају што више, јер 'треба обновити нацију, ионако нас је мало, а ко ће ако нећете ви'.“ Мирослава Малешевић, „*Оправослављење“ идентитета српске омладине*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 146.

²⁹ Иста, *Снови о будућности: како дечаци и девојчице виде своје родне улоге*, 43-51.

³⁰ Лидија Радуловић, „Учење вери“ - конструкција родних идентитета путем популаризације православне теолошке литературе. Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 37.

³¹ Ibid, 38.

³² Ibid, 40.

³³ Loc. cit.

³⁴ Ibid, 41.

препоручују га само вероучитељи полазницама својих курсева. Патријархални модел родног идентитета стимулише се са свих страна, он постаје део свеукупног 'културног модела' са православљем у центру, чији повратак заговара Црква. А кад такав поглед на жену почне да се препоручује као стандард, кад постане обележје климе у друштву, онда сваки другачији избор, свако одступање од пожељног које доминантна клима дефинише и охрабрује, сасвим сигурно остаје без јасне друштвене подршке и најчешће се претвара у 'пливање' против струје.³⁵

Утицај Српске православне цркве на обликовање родних улога и односа не исцрпљује се само у оквиру верске наставе. Како је православље, током процеса реконструисања српског националног идентитета од краја осамдесетих година 20. века, постало „више метафора за припадност националном колективитету и израз политичког става него религијско опредељење“,³⁶ порастао је и укупан утицај Цркве и њено ангажовање на решавању различитих проблема који се тичу српског друштва, чак и оних који у потпуности излазе из оквира њеног „природног“ деловања. То је последица чињенице да „centri моћи (...) forsiraju talas klerikalizacije, jer im је Crkva potrebna da bi legitimisali svoja prava u svim sferama javnog života“,³⁷ па јој се додељује „rukovodeća uloga nekakvog 'jedinog integrativnog faktora'“. ³⁸ У том смислу се сматра потпуно нормалним изношење става Цркве и о односу према рађању, које је, истовремено, и једно од кључних савремених планетарних питања.

Током последње деценије, у оквиру разговора између највиших црквених великодостојника и лаичких мислилаца Запада, који обухватају различите теме – од односа између цркве и секуларног друштва (о чему се код нас не говори), до појединачних проблема који се постављају пред савременог појединца, без обзира на пол/род – питање рађања никако није занемарено. Савремена западна црква потпуно је свесна да пренасељеност јесте један од кључних проблема савременог света, коме „Maltus ... ozbiljno kuca na vrata. Drugim rečima, i u Crkvi znaju da se pitanje abortusa neće моћи rešavati 'razmenom citata' iz Biblije. Jesu to stara pitanja ali ona zahtevaju nove odgovore i za njima se traga i u Crkvi i u свету науке.“³⁹

Истовремено, Српска православна црква, која не учествује у креирању одговора на горућа планетарна питања, али се бави проблемима „код куће“, препознала је женско право на одлучивање о рађању као проблем који битно утиче на смањење наталитета, дакле – на репродукцију српског народа. У том

³⁵ М. Малешевих, „Оправославање“ идентитета српске омладине, 147.

³⁶ Иста, *Традиција у транзицији: у потрази за „још старијим и лепшим“ идентитетом*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 226.

³⁷ Mirko Đorđević, *Sekularizam i klerikalizam*, Republika 370-371, Beograd 1-31. 12. 2005, 18.

³⁸ Loc. cit.

³⁹ Ibid 15.

смислу она је почела да делује на преобликовање односа између полова и односа према рађању, а у оквиру новог идеала женске родне улоге: „Њен дуг пред Богом, мужем, државом и друштвом је пре свега рађање, подизање и васпитавање деце...“⁴⁰ Или:

Нисмо присталице гледишта цара Вилхелма II да су за жену само деца, кухиња и црква, али дубоко верујемо да је позив жене у првом реду одржавање људске врсте.⁴¹

Иако се у овом тексту помиње „људска врста“, већ из наслова књиге (*Зашто Срби нестају*) постаје јасно да се ту мисли на много ужи – српски – сегмент људске врсте.

Патријарх Павле у божјој посланици за 2005. годину каже да је Црква своје „duhovne kćeri pozvala da rađaju decu, a ne da ih nerođene u utrobi ubijaju proglašavajući to planiranjem porodice“.⁴² То, само за себе, није спорно: Црква има право да даје препоруке за живот својим верницима, а њен је став по питању абортуса познат, као и став осталих хришћанских цркава. Спорно је, као и у случају веронауке, само то што промовисање оваквих вредности добија општи карактер, чији укупан контекст није само негативан став према абортусу, него и према планирању породице уопште. У литератури која није намењена само православним верницима, него се обраћа широј публици, попут већ наведене књиге *Зашто Срби нестају*, читамо и следеће:

Савремена мајка у име 'права жене', своју животодајну утробу претвара у мртвачку комору у којој намучено, унакажено, напаћено дете умире уз нечујне крике. За савремену мајку рађање новог живота је зло, а олакшан живот без деце у њему је добро. Жена која се љубави рађања одриче, не само да не испуњава свој животни задатак, већ та жена никада неће осетити пуноћу живота.⁴³

Материнство се, тако, у православном, али све више и у јавном дискурсу доживљава као врхунски идеал женскости.⁴⁴ Рађање више није ствар

⁴⁰ Биљана Спасић, *Зашто Срби нестају*, Крагујевац 2002, 181. Књига је објављена: „С благословом Његовог Преосвештенства, епископа зворничко-тузланског и администратора Епархије шумадијске, Господина Василија“, 184.

У цитираној реченици занимљива је успостављена хијерархија, која мужа ставља изнад државе и друштва, али и термин *дуг*. Уколико и можемо да претпоставимо да верница има дуг према богу, а грађанка или припадница нације – према држави/друштву, поставља се питање какав је дуг жене према мужу, који постоји самим успостављањем брачног односа. Имплицитна порука коришћења термина *дуг* била би да је мушкарац, тиме што се оженио њоме, дао жени право постојања и статус, које (оба) она без њега, као мужа, не би имала.

⁴¹ Loc. cit.

⁴² J. Tasić, *Tolerancije je malo, pokažimo ljubav*, Danas 6-9. 01. 2005, 2.

⁴³ Б. Спасић, *op.cit.*, 181.

⁴⁴ Посебан проблем је у томе што се – у овом дискурсу – као идеални образац женскости/материнства поставља Девица Марија (Л. Радуловић, *op.cit.*, 40), образац очигледно недостижан за било коју жену ма колико се она трудила да га достигне – и то не

избора, нити жена и мушкарац (или само жена) имају право да о њему самостално одлучују. Остављање потомства је обавеза, и то обавеза која се импутира искључиво женама. Постављање материнства као идеала „женскости“ представља, заправо, захтев за одустајање од тешко достигнутог женског права на лични избор, које је постојало чак и ако га жене нису биле у потпуности свесне, или га нису у потпуности прихватале. То је захтев за женско индивидуално жртвовање у име колектива (нације, вере, државе).

Укупно гледано, у савременој Србији се у јавном дискурсу обнавља патријархални поглед на однос између полова/родова. То више није „традиционални однос“ онакав какав је постојао у балканским патријархалним заједницама, него однос који би одговарао европском малограђанском виђењу света са краја 19. и почетка 20. века. Таква врста односа у Србији, као превасходно сељачкој држави, није успела да се учврсти од формирања модерне државе до успостављања комунизма као идеолошког оквира живљења (осим делимично у градским срединама), док је у савременим европским државама, бар теоријски, напуштена. Дакле, обнавља се врста односа која, заправо, у нашој средини никада није постојала, што је у складу са другим видовима реконструисања „традиције“.⁴⁵

Захтеви који се постављају пред жене враћају их чак испод нивоа статуса који су имале у традицијским заједницама, у којима је економска моћ породице (па тако и жене која је њен члан) расла са бројем радно способних чланова. Од жена се сада очекује да рађају што више деце, за коју немају никакве гаранције да ће моћи да их исхране и школују, односно – да им пружи бар минималне услове нормалног одрастања, јер држава у томе ни економски ни организационо није способна активно да учествује. Управо због тога је жртвовање и неопходно – ту Црква и држава у потпуности кореспондирају. А тежња за потпуним укидањем индивидуалности и права на лични избор пута кроз живот претвара жене, дословно, у машине за репродукцију, за рађање људи о чијој ће употреби одлучивати неко други.

само са становишта обједињавања категорија које се у реалном животу узајамно искључују (девичанство-материнство), него и са становишта потпуно непримереног саможртвовања. Недостижност препоручених идеала, који Црква као ауторитет намеће верницама, несумњиво може само даље да дестабилизује жене у – и без тога збрканој – стварности транзиције, сваљујући на њих додатни терет кривике због нереализованих тежњи/жеља/идеала.

⁴⁵ М. Малешевић, *Традиција у транзицији: у потрази за „joш старијим и лепијим“ идентитетом*, 219-234.

Лиляна Гаврилович

Правото на раждане и идејата за полова (gender) равноправност

от традицијата до прехода

В настоящата работа се разглежда половото (gender) равноправие (и на идејно, и на реално равнище), проследено од традиционното балканско семејство, през периода на комунизма, та до современото общество на преход. Целта е идејните претпоставки

и реализацијата на равноправието меѓу половите да бидат подложени на преразглеждане и проблематизирање посредством примери од секоидневниот живот през комунистичкиот и посткомунистичкиот период, како у нас, така и во другите страни на преход. Анализот би требало да покаже како во комунистичката идеја за равноправие и во променените одношения през периода на прехода се запазуваат одношения, наследени од балканските патриархални общества. Ето зошто претполаганите патишта за остварувањето на полова равноправност на Балканите се разликуваат од тези во страните од западните демокрации, тј како съществено се разликуваат и обществата, од които тази неравнопоставеност произхожда.

Клучови думи:

жени, мъже, равноправие,
публично, частно, Балкани,
комунизъм, посткомунизъм

Ljiljana Gavrilović

A Right to Give Birth: Idea of Gender Equality

From Tradition to Transition

This paper discussed gender equality (on an ideal and real level) among the Balkans traditional communities, in communism, and contemporary transitional society. The aim is to re-evaluate assumptions on gender equality and its realization, based on the example of birth giving and relationship toward giving birth in everyday life from communist and post-communist period.

Key words:

women, men, equality of rights, birth-giving, public, private, communism, post-communism

In the Balkans traditional communities, equality meant egalitarianism of all individuals that had full social status and legal and business capability, which in such patriarchal social structure referred only to men. Opposition males/females represent the opposition between two different types of work: men are supposed to deal with cattle and land – away from household, while women deal with children, households, and activities within borders of their estate. That is, indeed, the opposition of outside/inside within the sphere of privacy, where the status of women are always subordinated. It is for this reason that women from such traditional families insisted in having sons, even more than their males, since the sons enabled them to achieve the highest women's status- that of a mother-in-law.

After the communist revolution, the idea of gender equality has become, in a concept of general equality, an ideal, socio-political and favored model of gender relations. This kind of communist-understood gender equality was, right from the beginning, exercised only within framework of public life. All household duties (child care, household work) still awaited women regardless on their respective level of education, salaries or jobs. That is, all responsibilities from the private life were their. This is how the assumed gender equality took out women outside, in the sphere of public, while women still were left to dominate the framework of private/inside, inherited from the traditional, ideal model of relations. It is in this period that many women started to experience childbirth as a „sacrifice“, since child care and rearing – in spite of the ideological theory – was left solely on them. The female experience of a victim originated not so much from the real facts, no matter how difficult they were, but much more from the lack of understanding that their choice was personal, even if it came from opportunism.

Process of changing attitudes toward childbirth in the transitional Serbia fits into general trend in all post-communists states, especially helped by the change in social climate which does not stigmatize single mothers and their children anymore. At the same time, a public discourse revitalizes the patriarchal view on gender relations. Motherhood, thus, is experienced both in public and religious spheres, as an ideal peak of femininity. Birth-giving is not a matter of choice, nor could a man or a women (or solely woman) decide on it. Birth-giving, thus, is women obligation solely. Motherhood as an ideal peak of femininity and womanhood represents in reality a request to abandon women' rights to personal choice, even though that choice was never fully accepted or understood. This request calls for women sacrifice in the name of the collective entity (nation, religion, state). These requests set women back, even bellow the status they once had in the traditional communities, and the accompanying appeal to break out of individuality and the right to personal choice through life, transforms them into, literary, machines for reproduction.

Соња Ризоска Јовановска

Институт за старословенску културу, Прилеп-Скопје

Положбата на жената во Република Македонија во постсоцијалистичкиот период

Во трудот ќе се обидеме да претставиме одредени општествени промени кои извршиле силно влијание врз женскиот род во постсоцијалистичкиот период во Република Македонија. Едновременно ќе ги издвоиме оние процеси кои во транзициониот период, или постсоцијалистичкиот период, не само во Македонија, туку и пошироко на Балканот, условиле видливо опаѓање на социјалниот, економскиот и политичкиот статус на женскиот свет. Од една страна, ќе бидат нагласени сите нејзини обврски како во професионалниот, така и во семејниот живот, без разлика дали се остатоци од патријархалниот модел или се наметнати од новите транзициони промени. Од друга страна, ќе се обидеме да покажеме на кој начин македонската жена, распната меѓу традиционалното и современото, меѓу минатото и сегашноста, меѓу старото и новото, ја плаќа цената на развиеното општество во општествениот, економскиот и политичкиот живот, а особено во нејзината преобразба во внатрешните семејни односи стремејќи сè да биде во еднаква позиција со мажот.

За да можеме да ја обликуваме општествената, а воедно и семејната улога на жената на Балканот, неопходно е, од една страна, да ја земеме предвид тежината на историската традиција и наследството, а од друга страна, да ги анализираме рефлектирањата од севкупните социо-политички притисоци и состојби кои во целост повлијаеле директно или индиректно на денешната положба на женскиот род во целост.

Клучни зборови:

женски род,
еманципација,
дискриминација,
Р. Македонија,
Балкан

Некои автори, влошената положба на жената ја објаснуваат преку локалните патријархални односи, што е само еден од параметрите кој повлијаел, но, факт е дека многу фактори на одреден начин влијале врз позиционирањето на жената во општеството. Ние можеме бескрајно да се

исцрпуваме докажувајќи дека основната причина на жената се наоѓа во патријархатот и повторно да немаме никаков успех во аргументацијата. Вистинската аргументација во голема мера треба да се бара во планот на општествени односи, т.е. економските процеси, демократските процеси, образованието, па дури и во самата религија. Бидејќи нашиот труд се однесува на времето кога општеството доживеа огромни турбулентни промени, ќе се обидеме да ги презентираме сите позначајни процеси кои го одбележувале постсоцијализмот, како временска, општествена и просторна категорија.

Се чини дека транзицијата, односно, современието на нашето живеење, или позната уште на нашите простори како: *транзициона деструкција*, *балканска треска* или *постсоцијализам*, се издвојува како категорија токму поради силината на потресот кој повторно го дезинтегрира и онака турбулентниот Балкан. Општествениот потрес којшто ја зафати и нашата земја сè уште не е смирен и постојано се јавува со повратни удари, пришто сериозноста на последиците и трауматичноста на овие случувања се манифестира во огромни димензии. Доминирачки факт за сите земји на овој простор е што жителите ги затекна потполно неподготвени, бидејќи постоечкиот систем или социјализмот беше претворен во зацртан и вообичаен животен пат на секој граѓанин. Тоа значеше дека кај поголемиот дел од граѓаните не можеа да допрат одблиску ни промените од позитивен карактер. Шемата на социјализмот втисна таков жиг врз популацијата, со што и најелементарните општествени чинители кои следуваа извршија деструктивни процеси врз семејната заедница воопшто. Од една страна, политичката транзиција, отиде напред со основањето на демократскиот систем со регуларни, повеќе или помалку фер-избори насекаде во регионот, од друга страна, повеќето од луѓето се соочуваа со огромни економски проблеми. Но, војните на територијата на поранешна Југославија беа тие кои извршија најсилно влијание во сите сфери од животот, оставајќи неодминливи последици и во порите на емотивниот живот на секоја личност. Реалноста покажа дека општествата неможат да се променат така лесно, а пробните планови кои често беа изработувани надвор од регионот не успеаја да ги предвидат можните последици од општествените процеси. На транзицијата, како на нов поредок во општеството негативно повлијаеја и занемарените историски наследства, како и одговорите на обичните луѓе за новите ограничувања и новите предизвици што произлегуваа од стариот поредок. Во целост би се сложила со мислењето на Улф Брунбауер, дека за ваквата конфузна структура на самиот процес *транзиција*, многу поадекватен е терминот *трансформација* во постсоцијализмот.¹ Пред научната јавност, се отвори поинаков пристап во самата методологија на истражување, дека е непходно во целост да бидат опфатени етнографските истражувања во периодот на транзиција, со цел да се изврши анализа на дијалектичката

¹ Улф Брунбауер, *Историски наследства и постсоцијалистички трансформации: Жените на Балканот во 21 век*, Просветно дело АД, Скопје 2002, 18-19.

динамика меѓу индивидуалното дејствување и општествените промени. Посебно значење за целокупниот преглед на постоечкиот конфликтен процес – *трансформација* се покажаа и улогата на моќта и статусните разлики на индивидуалните стратегии за приспособување. Тоа подразбираше севкупна дијалектичка научна анализа на сите причини кои и покрај различните пристапи најчесто доаѓаа до констатацијата, дека жените се најголемите губитници во процесот на трансформацијата, во смисла на нивниот економски, општествен, семеен статус и политичкото претставување. Кога ќе се сумираат постоечките пресеци во периодот на постсоцијализмот во контекст на женскиот род, може да се забележи „енормно намалување на политичкото учество на жените во јавните сфери на раководењето, зголемена феминизација во осиромашувањето и кај бегалците, изразени промени во репродуктиваната политика и обновениот акцент врз улогата и одговорноста на жените како производители на културниот идентитет“.² Но, она што е парадоксално за женскиот свет во циклусот на ваквите промени, е фактот дека ниту за време на втората половина на деведесетите, ниту во почетокот на 21 век, кога повеќето земји во транзиција почнаа да бележат економски поредок и значително се консолидираа политичките состојби, проблемите на жените на Балканот, не забележаа забележително придвижување во позитивен контекст. Нивната положба беше надополнета со нови ограничувања и проблеми, како директна последица на трансформацијата, што значеше дека наместо да се искоренат некои негативни историски наследства и традиции од неодамнешното минато (социјалистичкиот период), како и од подалечното (претсоцијалистичкиот период), тие само се усложнија, особено во доменот на семејната заедница.

Дали можеше да се очекува некои позитивни елементи да придонесат за подобрување на положбата на жените, кога скоро за целокупниот регион доминирачки беше фактот, дека положбата на женскиот свет се определува според очекувањата од улогите што им се доделени на половите / родовите и начинот на однесување, кои биле создадени многу одамна. Ваквите размислувања за диспропорционална општествена распределба меѓу машкиот и женскиот род не исчезнаа ниту во комунизмот, туку едноставно беа приспособени на новонастанатите услови.

Едновременно, истражувањата на теренот покажаа дека прашањето за женскиот род е многу суптилна тема во регионот. Тоа значеше и неопходно разгледување на регуларните и нормативни структури, од општествен и психо-историски аспект. Но, имајќи предвид дека етнографските и антрополошките извори за постсоцијалистичкиот Балкан едногласно укажуваат на патријархалната структура на овие општества доста долг период, опафаќајќи го и транзициониот, можеме да забележиме само одредени сфери каде што промените имале позитивен карактер. Но, не смееме да го изоставиме и фактот, дека со основањето на националните држави видно

² Gail Kligman, *Gendering the Postsocialist Transition: Woman in Eastern Europe*, AAASS News Net, Los Angeles and London 1994, 1.

е забележливо занемарувањето на традиционалните економски односи, а процесот на модернизација повлијае и врз слабеење на патријархалните економски односи. За женскиот свет, тоа требаше да означува посебен пресврт на културните очекувања и оддалечувања од карактеристиките на патријархалното културно миље. Основните карактеристики на културниот модел на жената во патријархалното општество беа: *основна улога да раѓа и тоа машки деца, да се грижи за децата и домаќинството; поделбата на работата била направена строго според полот и границата меѓу машката и женската сфера била јасно разграничена, мажите биле глава на семејството, комуницирале со јавноста и ги контролирале продуктивните ресурси на домаќинството; жените биле исклучувани од наследството, сите културни и роднински системи биле фокусирани на мажите, жените требало да покажуваат почит кон нивните мажи, а просторот за дејствување на жените бил контролиран, особено додека биле се уште немажени, контролата на женската сексуалност и нејзината заштита биле ставени во еден систем на строги начела на честа и срамот.* Во таа смисла можеме да зборуваме за идеален модел на традициската култура каде што доминирал машкиот принцип со најголеми права и обврски, како и реален модел на традициската култура во кој жената, преку механизмите на женската субкултура, присвојувала значаен дел латентни права.³ Сосема е точен фактот дека напредокот кон остварувањето на еманципацијата останал бавен во првата половина на 20 век, но, сепак значел револуционерен чекор за женскиот свет. Иако, промените на положбата на женскиот свет, бележат големи диспропорции во урбаните и руралните, особено во однос на делувањето на жената во сферите на јавниот и приватниот сектор. Во урбаните центри на Балканот, мажите биле тие кои доминирале во јавниот живот и власта, иако јавно се пропагирало мислењето дека жената доживува целосна еманципација. Во руралните средини, пак иако изгледало како да доминира образецот на патријархалниот систем, сепак, во повеќе сегменти се покажа дека неможе да се говори за безвреден и потчинет статус на жената, бидејќи жената имала посебно значајна улога во зачувувањето и реализирањето на обредната практика воопшто во традициската култура. Во рамките на своето самоостварување во системот на социјалните односи, женската култура како да била потисната на одредено социјално ниво, при што се хармонизирала низ институциите на обредната култура. „Сепак, емпириските материјали од теренот покажуваат дека феноменот на женската обредност не претставува никаков супститут или компензант на некаква трауматизирана состојба во патријархалните општества, туку комплементарен, неизоставен и крајно хармонизиран сегмент н традициската култура и општеството на Македонците, којашто до денес во етнологската наука се

³ Анета Светиева, *Статусот на жената во традициската селска заедница и семејството*, Етноантропозум, електр. Списание на Одделот за етнологија при ПМФ – на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ бр. 1, Скопје, 2001, 26.

нарекува *патријархална*“.⁴ Имено, истражувањата на патријархалните култури го истакнаа како особено истражувањето на еден значаен, комплментарен и комплексен систем на односи на културата и општествените односи поврзани со жената, особено во преодниот период меѓу социјализмот и транзицијата.

Пресеците на периодот: социјализам/постсоцијализам во однос на женското прашање како да останаа само бледи линии меѓу напорот, со одредени трансформации во општеството да се подобри положбата на жената и да се потисне доминирачкиот патријархален систем. Со социјализмот се предвидувааше заостаноста да се надмине засекогаш, а посебно обележје за Балканот беше инфериорноста на жените. Воглавно, социјализмот ја подразбираше еманципацијата, како учество на жените во формалното образование и платеното вработување. Но, за остварување на ваквите цели, жените морале да бидат ослободени од домашните обврски за кои се сметало дека треба да станат и јавни. Вработувањето требало да ги ослободи жените од насилниот брак и зависноста од мажите. Но, видот на еднаквоста која често се приближуваше до униформност, а не искрена еднаквост беше наметната од врвот кон дното.⁵ Овој пристап во секојдневни услови покажуваше видлива дискриминација на жените, бидејќи нивните обврски резултираа со речиси еднакво учество на жените и мажите во работната сила и значителниот поредок во нивото на образованието на жената. Но, во исто време резултираше со целосна ангажираност на жената за сите работи во врска со домот. Најочигледен неуспех беше тоа што приватниот домен, практично остана недопрен, и покрај зголеменото значење на жените во јавниот сектор. Фактот дека односите меѓу половите/родовите во рамките на семејството продолжиле да бидат традиционални и дека повеќето жени на возраст кога биле работоспособни биле вработени во одредени Институции, довело до добро познатиот *двоен товар на еманципираната жена*. Тоа значело, целосно извршување на домашните работи, одгледувањето, воспитување и грижа за децата, а воедно и одговорност и професионализам во обврските на жените во институциите каде биле вработени.

Социјализмот пропагираше зголемување и на политичкото учество на жените, но, сепак, како се да беше подредено да не се чувствува нееднаквоста, или дискриминацијата на жената на секој план. Еманципацијата на жената со нејзиното вработување, на жалост во повеќе наврати покажа дека ваквата акција е резултат само на зголемената побарувачка на работна сила. Повеќето од наметнатите *женски* професии биле ниско вреднувани во поглед на социјалниот статус и престиж во општеството, а што е уште поважно, тие биле најпогодени при економското реструктуирање по завршувањето на комунизмот. Мал број жени успеваа да добијат раководни функции во

⁴ Ljupco Risteski, *Woman ritual culture in the tradition of Macedonians*, She on the Balkans, International Conference in Bansko, Bansko 2000, 1-15.

⁵ UNICEF, *Woman in Transition*, Florence, The MONEE Project: Regional Monitoring Report, No. 6, 1999, pp. III.

индустријата и нивните професии, што индиректно говори за застапеноста на жените во јавниот сектор.

Според истражувањата на А. Јовановиќ, патријархалните културни модели во македонското општество сè уште се многу силни и им припишуваат посебни улоги на жените.⁶ Сложените процеси на социјализација во формалното, како и во неформалното образование ги условувале мажот и жената да веруваат во нивната биолошка предиспозиција, исто како и нивните социјални улоги. Тврдењето дека родот и полот се коинцидираат, воопшто не е специфично за Балканот. Тоа се засновува врз дискриминацијата на жените во сите општества каде жените немаат исти можности како мажите, што во основа, постои во сите општества. Ваквите влијанија на комбинирани околности и притисоци, просторот за политичка акција особено за жените се повеќе се стеснувал. Судбината на феминистичките движења е индикативна за целиот политички тренд. На пример, онаму каде што постоеа и пред 1989, т. е. во поранешна Југославија, феминистките беа обвинувани дека се *неморални* и *предавници на нацијата* (особено во Хрватска и Србија, каде властите по 1990 година водеа кампањи против феминистичките активистки).⁷ Едновременно и Католичката црква во Хрватска и Словенија ги критикуваше феминистичките организации, обидувајќи се да ги притисне жените да им се вратат на традиционалните семејни норми. Во Словенија, борбата на црквата против абортусот и судирите за правото на репродукција, несвесно придонесе да се дигне женскиот политички активизам.⁸ Најстрогата културна критика се појави во земјите во кои владееја национални режими: родовите се поделени како натурализирани полови за да се направат комплементарни агенди на нацијата.⁹ Доминираа бруталните машки обиди да се контролира женската сексуалност, пришто се одразува и во зголемувањето на нивото на насилства против жените. Во војните на територијата на поранешна Југославија жените беа особено погодени од таквото насилство. Голем дел од војните во Босна беше придружена со масовни силувања меѓу 1992-1995 година кога се смета дека биле силувани од 20.000 – 50.000 жени, што преставуваат 1-2% од

⁶ Амалија Јовановиќ, *Општествената подожба и општествената мобилност на жените во Македонија*, Годишен Зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот “Св. Кирил и Методиј”, Скопје, Vol. 24, 1997, 223.

⁷ Tatjana Pavlović, *Woman in Croatia: Feminist, Nationalists and Homosexualist*, in Ramet, Zagreb 1999, 136; Branka Andelković, *Reflections on Nationalism and Its Impact on Women in Serbia*, in Marilyn Rueschemeyer, Beograd 1998, 235-248.

⁸ Т. Павловиќ, на исто место, 131; Jill Irvine, *Public Opinion and the pPolitical Position of Women in Croatia*, in Rueshemeyer, 1998, 224; S. Meznarić & M. Ule, *The Case of Slovenia*, in Rueshemeyer, 1998, 210; V. Jalusić, *Women in Post – Socijalist Slovenia: Socially Adapted, Politically Marginalized*, 1999, 117.

⁹ Žarana Papić, *Women in Serbia: Post-Communism, War and Nationalist*, in Ramet, Beograd 1999, 159.

вкупната предвоена женска популација.¹⁰ Насилството врз женскиот свет, за жал не остана само во јавниот сектор, туку во многу голема мера е присутно и во семејната заедница. Домашното насилство иако во најголем случаи не се пријавува, сепак истражувањата во Институциите поврзани со семејните односи оддел покажуваат дека е присутно во најразлични типови на семејни заедници. Тоа значи дека тешко можеме да дојдеме до точни податоци за неговата застапеност, но испитувањата засновани врз интервјуа и прашалници можат делумно да ја надополнат таа празнина. Според студијата на СОС – линијата за помош на малтретирани жени и деца во Белград, една од седум жени е жртва на силување. Во Албанија, испитувањата во 1995 година покажа дека 63% од 850 испитани жени потврдиле дека биле жртви на физичко или психичко насилство. Во Романија пак, во периодот меѓу март 1993 и март 1994 година, 29% од жените кои биле лекувани в болница во Букурешт, биле тепани од мажот.¹¹ Податоците од Македонија покажуваат слично ниво на домашно насилство против жените, на пример, една од четири жени, се смета дека е жртва на домашното насилство.¹² Во повеќето земји на Балканот, националната легислатива сèуште не го разгледувала проблемот на домашното насилство, кое обично се смета за приватна работа и нема потреба да се објавува во јавноста. На пример, во Бугарија, домашното насилство против жените не е посебно забрането. Но, Бугарија се вбројува во првите земји кои отворија јавно прифатилиште за малтретирани жени и нивните деца, како и СОС линиите за жени кои биле жртви на насилство од мажот.¹³

Од посебна важност за родовите прашања во Р. Македонија е донесувањето на Законот за семејство, објавен во Сл. Весник на Р. М, бр. 83 од 2004 година каде во седма глава која гласи: *Нарушени односи, насилство во бракот и семејството*. Имено, во член 99 се забранува секаков вид на насилство меѓу членовите на семејството без разлика на на полот/родот и возраста. Под насилство на брак се смета (семејно насилство, однесување на член на семејството кој со примена на сила, закана и заплашување врши телесни повреди, емоционална или сексуална злоупотреба и материјална, сексуална или врз друг член од семејството). Како главни индикатори кои посочуваат за појава на домашното насилство се истакнуваат: нестабилната економска и општествена состојба, зголемената невработеност, сиромаштијата, општественото исклучување и злоупотреба на алкохолот. Најзначаен за нашата анализа е членот 3, од Законот за семејството, кој пропишува дека односите во семејството се засноваат врз рамноправност, заемно почитување

¹⁰ UNICEF, *Woman in Transition*, Florence, The MONEE Project: Regional Monitoring Report, No. 6, 1999, 85.

¹¹ Исто, 86.

¹² UNDP Macedonia: *The Status of Woman in Macedonia*, Skopje: UNDP, at: <http://www.undp.org.mk/womenin.htm>, 25.

¹² Улф Брумбауер, *Историски наследства и постсоцијалистички трансформации: Жените на Балканот во 21 век*, Просветно дело АД, 2002, 31-32.

¹³ Исто, 31-32.

и меѓусебно помагање. Оваа одредба е резултат на степенот на развојот на општеството од поново време и претставува демократизација на семејните односи, особено во сферата на меѓу половите/родовите односи. Со тоа, Законот за Семејството ни овозможува да заклучиме дека дека легално, жената е во потполна иста позиција со мажот. Но, во повеќе наврати практиката не се поклопува со пропишаното. На пример, истражувањата во Македонија покажуваат дека и покрај донесувањето на овој закон, кај ваквите примери, жените се немоќни да се спротивстават на машката агресија поради финансиската зависност од сопругот. Домовите за *малтретираните жени*, исто во почетокот на *трансформацијата* биле реткост за регионот, а судските процеси недостапни за жртвите на насилство поради големите трошоци. Но, тоа не ги спречило повеќето Асоцијации и Институции целосно да се ангажираат во *Програмата против насилството на женскиот свет*. Испитувањата во ваквите Институции, зголемувањето на домашното насилство во постсоцијалистичкиот период го објаснуваат како реакција на фрустрираните мажи кои во состојба на длабока социјална, економска и идеолошка криза, не можат да ги исполнат очекувањата на општеството наспроти нив самите.

Податоците од истражувануваното културно миље говорат дека без разлика дали станува збор за патријархат, социјализам или постсоцијализам, генерално земено, односите на Балканот, многу тешко се менуваат, особено во контекст на половите / родовите. Поразувачки е фактот, дека распаѓањето на социјализмот, наместо да внесе промени од позитивен карактер и во контекст на промените поврзани со подобрувањето на положбата на женскиот род, се покажа дека уште повеќе ја загрозува нивната и онака тешка положба. Владеачките тела и органи ја укинуваат или сериозно ја намалуваат социјалната помош и некои неопходни мерки што биле наменети за вработување на жените, или нејзино вклучување во одредени домени на јавниот живот. Имајќи ја предвид и традиционално сфатената положба на жената во рамките на семејството во нашето општество, а која сè уште постои, можеме да заклучиме дека постои јаз меѓу она што „е“ и она што „треба да биде“. Она што е главен проблем во врска со битисувањето на жената во општествената заедница е повеќе прашање од социјален и културен отколку од легислативен карактер

Прашањето за жените, не е само тема за анализа и размислувања на научната јавност, туку е сериозен историски процес кој мора да се наметне и во јавниот дискурс, не само како можност за подобрување на нивната положба, туку да се спроведе низ правно – политичкиот домен со што ќе се надмине двојниот товар на традиционалните и транзиционите ограничувања на женскиот род во целина. Но, едно е повеќе од јасно, дека состојбата на Балканот ќе мора да се согледа и во глобална компаративна перспектива за да се разберат структуралните шеми против дискриминацијата на жените. Укинувањето на половата дискриминација не треба да почне од сферата на политиката, туку таа треба таму да заврши. Само со донесување на закони од рамноправен тип ќе им бидат загарантирани правата на жените, не само во

надворешната сфера, туку, многу повеќе во внатрешната, домашната сфера, каде што таа живее, раѓа, огледува, се грижи, воспитува, уредува, комуницира, и каде ги прави сите планови за работа, за да биде професионалец во својата кариера, да остварува комуникација на највисоко човечко ниво и делува во сите промени и процеси кои се случуваат во општеството воопшто.

Во текот на последните години, може да се забележи и постепена промена насочена кон зголемена решителност за решавање на проблемите на жените. Напредокот во легалната и формалната полово/родова еднаквост, која веќе постои, може да служи како почетна точка за таквите промени, исто како и во секојдневните општествени односи меѓу жените и мажите, насочени кон еманципација и укинување на половите разлики.

Иако изгледа дека демократијата и политиката веќе не се сметаат за приватен и исклучителен домен на мажот, сепак, многу резолуции, декларации донесени на меѓународно ниво, нагласуваат дека основните принципи за достигнување на демократијата претпоставуваат реално партнерство меѓу мажите и жените во спроведувањето на активностите во општеството, во кое тие ќе работат рамноправно и комплементарно, извлекувајќи заедничко искуство од нивните разлики.

Балканот, а со тоа и Р. Македонија се обидува преку одредени програм – проекти да ја намали дискриминацијата во однос на едукацијата и образованието на жените припаднички на одредени етнички колективитети. Иако во последните 2-3 години се придава поголема важност на ова прашања, сепак кај Албанците и Ромите ваквиот проблем сеуште е присутен. Во контекст на ова, од посебно значење е и отварањето на Штуловиот универзитет и Тетовскиот универзитет во Тетово, при што значително е зголемен процентот на едукација и образование на женската популација, што се очекува позитивни рефлексии на општествотите текови воопшто. На тој начин, жената од било која етничка заедница, нема да биде сфакана само преку биолошката функција да раѓа, туку и да учествува во реализирањето на општествените процеси во земјата.

Од голема важност за подобрување на женскиот свет во постсоцијалистичкиот период е и фактот дека на минатите локални избори првпат во Р. Македонија е водена осмислена и организирана кампања за поголемо учество на жените како кандидати на изборите. Свој придонес во таа насока даде и новоформираното македонско женско лоби, кое претставува прва организирана активност на Гендер Таск Форсе во Р. Македонија. Кампањата се водеше под мотото *Жените тоа го можат*, (Декларацијата подготвена од Сојузот на организациите на жените во Македонија, потпишана од лидерите на 12 политички партии и Македонското женско лоби) што подразбираше, секоја партија да кандидира најмалку една жена за градоначалник на добитна позиција и најмалку една жена на првите три места на партиската листа за советници и, како ио вкупно 30% жени кандидати за

советници.¹⁴ Но, реалната состојба покажува дека и покрај сите напори жената да биде вклучена и во највисоките институции на државата, податоците за учеството на жените во Собранието, Владата и на ниво на локалната самоуправа не дадоа реална слика за вистинското учество и придонес на *македонската жена* во вкупните процеси во општеството. Иако жените се подеднакво стручни и добри работници, на раководните места има повеќе мажи, а во политиката мажите претставуваат огромно мнозинство. Денешните реформи во контекст на поставување одредени светски или европски стандарди говорат дека демократијата во нашата земја се вреднува и преку положбата на жените во неа, па со право треба да се настојува со натамошни активности да се подобри статусот на жената во Р. Македонија и во меѓународни рамки.

Но, дали тоа е можно во реалната хаотична состојба во земјата? Колку семејства можат да се прилагодат на приликите кое ги наметнува самото општество? За жал изгледа, многу малку, дури и таму каде што навидум се зборува за успешна жена таа сепак е притисната и од домашните обврски и од авторитетот на мажот во семејството. Од една страна, нејзината самостојност и професионални потреби, како и тенденцијата за поголема нејзина самостојност во семејството, а од друга страна, како императив на современоста, таа создава и остварува, одржува рамнотежа меѓу семејниот и професионалниот живот. Македонската жена, распната меѓу традиционалното и современото, меѓу минатото и сегашноста, меѓу старото и новото, ја плаќа цената на развиеното општество и општествениот напредок. Таа, исправено ги прифаќа промените и развојот во општествениот, економскиот и политичкиот живот и ја поттикнува целосната своја преобразба во внатрешните семејни односи стремејќи се да биде во еднаква положба со мажот.

Всушност, постои голема разлика во поимањето на улогите на мажот и жената и во општеството и во семејната заедница. Кога станува збор за поимот еднаквост меѓу половите/родовите во моментот кога сакаме да ја откриеме неговата суштина, тој се избегнува во научните анализи, а како посоодветен се третира поимот *нееднаквост*. Но, и природата и културата покажаа дека мажот и жената не можат да бидат еднакви. Едноставно тие можат да бидат рамноправни пред апстрактното значење на законот. Врз тоа што значи реалност, во голема мера влијаат културата и реалните услови за живеење што една заедница може да им ги обезбеди на своите членови. Нееднаквоста се базира на разликите сфатени како интолерантни, или разлики за кои средината има негативен став. Тие разлики што средината ги трансформира во *нееднаквости*, ниеден закон не може да ги корегира се додека тие се објективно регистрирани како разлики.¹⁵ Затоа, како што истакнува и Јелена Цветановска, за постоечката тешка положба на жената не можеме да ги потенцираме традиционалните норми на однесување, кога

¹⁴ Ѓулистана Марковска, *Улогата на жените во политикат*, Жените на Балканот во 21 век, Просветно дело АД, Скопје 2002, 50-51.

¹⁵ Y. Lemel, *Stratifikation et maobilite sociale*, 30. A. Colin, Paris 1991, 30.

знаеме колку жената во традиционалната култура на Македонците, но и пошироко на Балканот ја штитела жената со самото позиционирање на жената во доменот на сферата во која таа е главна. Истражувањата на положбата на жената во традиционалната култура, „согледана низ призмата на идеалниот модел кого го пропишуваат нормите на народното право и систем на воспоставените морални вредности и од аспект на реалниот модел кого го создава самиот живот покажаа дека во повеќе сегменти тие не се совпаѓаат, што ја доведува во прашање констатацијата за обезвреднет и потчинет статус на жената“.¹⁶ Современата положба на жената ни покажа во каков степен општествените промени влијаат врз актуелизација на традицијата во современоста и дека постои преклопување меѓу традиционалните и современите модели на социјалната реализација. Конкретно, низ призмата на општествените промени жената успела да изгради механизми на женска субкултура кои на одреден начин повлијаеле врз нејзино мотивирање, да гради животни стратегии во перспектива или пак, да го осмислува животниот пат во ретроспектива.

Соња Ризоска Јовановска

Положај жене у Републици Македонији у постсоцијалистичком периоду

У раду смо покушали да представимо више релевантних друштвених промена које су извршиле утицај на положај жена у Републици Македонији. Показало се да су, у постсоцијалистичком периоду у Републици Македонији, жене доживеле опадање социјалног, економског и политичког статуса. То је, са своје стране, проузроковало и комплексну промену положаја жена и у породичној заједници.

Кључне речи:

женски род, еманципација,
дискриминација, Р.
Македонија, Балкан

Транзициони или постсоцијалистички период, не само у Р. Македонији, него и шире на Балкану, отвара питања сагледавања глобалне, компаративне перспективе, како би се разумеле структуралне шеме дискриминације жена. Управо истраживање ових значајних тема даје нам

¹⁶ Јелена Цветановска, *Жената и моќта во традиционалната култура*, Жените на Балканот во 21 век, Просветно дело АД, Скопје 2002, 46.

могућност да дефинишемо и утврдимо културне стандарде које вреднују и хијерархизују положај жене – стално подређене постојећим конзервативним и традиционалним моделима социјалних односа, који су сасвим супростављени модерним токовима.

Оваква анализа нам омогућује да откријемо карактер положаја жене (место, статус, улогу) између традиционалног модела понашања и процеса модернизације, као резултата динамичких сфера у друштвеној пракси на Балкану.

Посебно значење за целокупни преглед постојећег конфликтног процеса трансформације имају односи моћи и статусне разлике, као и индивидуалне стратегије професионалног оспособљавања. Испитивање ове врсте поздравља свеукупну дијалектичку научну анализу свих разлога због којих се, и поред различитих приступа, долази до констатације да су жене највећи губитници у процесу трансформације, у смислу њиховог економског, друштвеног и породичног статуса, као и политичког представљања.

Када се сумирају постојећи пресеци у постсоцијалистичком периоду у контексту женског рода, може да се примети енормно смањење политичког учешћа жена у јавним сферама руковођења, повећана феминизација у процесу осиромашења, изражене промене у репродуктивној политици и обновљени акценат на улогу и одговорност жена као произвођача културног идентитета. Парадоксална је чињеница да ни за време друге половине деведесетих година и почетка 21 века, када је више земаља у транзицији почело да бележи економски напредак и значајно се консолидовало њихово политичко стање, проблеми жена на Балкану нису постигли значајно померање у позитивном правцу. Њихов положај је отежан новим ограничењима и проблемима које су директна последица трансформације, што је значило да су – уместо да се искорене негативна историјска наслеђа и традиције из недавне прошлости (социјалистички период), као и из даље прошлости (предсоцијалистички период) – односи само постали сложенији, посебно у домену породичне заједнице.

Соња Ризоска-Јовановска

Положението на жените в Македонија през постсоциалистическиот период

В настоящата работа ќе бидат представени сите релевантни општествени промени, повлияли врху упадката на социалниот, икономичкиот и политичкиот статус на жената в Република Македонија през постсоциалистичкиот период. Од друга страна, тоа допринася и за комплексна промена на положението на жената в семејната опшност.

Клучови думи:

жени, еманципација, дискриминација, Р. Македонија, општествени промени, статус на жената, постсоциалистичкиот период, посткомунизам

Периодот на прехода не само в Македонија, но и на Балканите како целина, поставя впроста за намирање на глобална сравнителна перспектива в опит да бидат разбрани структуралните схеми на дискриминација на жените.

Sonja Rzoska Jovanovska

The Position of the Woman in R. Macedonia in the Post Socialistic Period

In this study we have tried to present multiple relevant social changes, which had strong influence on the women. This has shown that in the post socialistic period in Republic of Macedonia the female world had gone through decrease in her social, economic and political status. Which on the other hand shows that woman in that contest is going through complex changes, also in the family community.

Key words:

woman, gender, emantipation, discrimination, R. Macedonia, Balkan

The period of transition or post socialistic period, not only in Macedonia, but also on the Balkan, opens the question for seeing the global comparative perspective by which the structural schemes of the female discrimination can be understood.

The research of these significant topics provides a possibility for defining and establishing the cultural standards, which value and rank the status of the women — being continuously subordinated in the existing conservative and traditional models of the social relationships, and totally opposed to the modern trends. This kind of analysis will help us to understand the status of the women in the traditional model of behavior and the process of modernization, as a result of the dynamic spheres in the social practice on the Balkan.

Special meaning for the entire survey, of the existing process of conflict – transformation, has the role of power and the differences in the status of the individual strategies for adjustment. This meant hole dialectic scientific analyses of all the reasons, which besides the different approaches mostly came to the constation, that the women are the biggest loser in the process of transformation, in sense of their economic, social, family status and political presentation. When we summarize the existing sections in the post socialistic period in context of the female species, we can notice an enormous decrease of the political participation of women in public spheres of leading, increased feminization in the impoverishment, big changes in the reproductive politics and the renewed accent on the role and responsibility of the women as a creators of the cultural identity. But, what is a paradox for the women's world in the circle of this type of changes is the fact that not even during the second part of the 1990 and the beginning of the 21 century, when most of the countries in transition began to make economic order and had considerably consolidated their political situations, the problems of the woman from the Balkan, did not made a considerable movement in a positive context. Their condition was complemented with new limits and problems, as a direct consequence of the transformation, which meant that instead of eradicating some negative historical inheritance and traditions from the recent past (socialistic period), and from the past (presocialistic period), they only became more complex, especially in the domain of the family community.

Светла Богданова

Етнографски институт с музей при БАН, София

Положението на децата в семействата на безработни

В изследването се разглеждат проблеми, свързани с отглеждането, възпитанието и образованието на деца и младежи в семейства на безработни и преминавали през периоди на безработица, високообразовани специалисти на средна възраст. На базата на проведени тематични интервюта, формални и неформални разговори с безработни родители се очертават трудностите, с които се сблъскват децата в тези семейства. Проследяват се настъпили промени в ценностната им ориентация, в поведението и във вътрешносемейните отношения.

Големите политически и социално-икономически промени от 1989 г. се отразиха и в областта на трудовата заетост. В постсоциалистическия период сравнително новият проблем за безработицата е от особено значение за обществото не само поради своите икономически, но и със социално-психологическите си измерения. Това прави темата „безработица“ важен обект за интердисциплинарни проучвания.

Ключови думи:

деца, безработица, ценности

В настоящето изследване няма да става толкова въпрос за поколенческия проблем, за извечния спор „бащи и деца“, а за специфичната ситуация, в която се намират децата в семейства на безработни. Цел на това проучване е да представи и анализира проблеми, свързани с отглеждането, възпитанието и образованието на децата на безработни родители в България. Ударението е поставено върху положението на децата и юношите в семейства на безработни високообразовани специалисти на средна възраст. Тази възрастова група по чисто биологически показатели обикновено е свързана с отглеждането на вече поотраснали деца, пред които с особена острота стои въпросът за образованието и бъдещата им социална реализация. Високата степен на образование на родителите предполага традиция на такава оценка на образованието в тези семейства. Какво става обаче с децата и юношите, когато образованите им родители са се влили в групата на безработните или

след съкращение отново са намерили работа, но са преминали през кратки или по-дългосрочни периоди на безработица.¹

Статистиката, отразяваща безработицата в страната, не е в състояние да обхване проблемите от психологическо, емоционално и морално естество, свързани с разглежданата тема. Прилагането на метода на автобиографичното интервю се оказа особено ползотворно при разработване на тази проблематика. Автобиографичните наративи представят онези страни и важни детайли, които често остават скрити без директния досег с лично преживяното и разказаното.

Изследването, направено като част от по-обхватно проучване, посветено на проблеми на безработицата при високообразовани специалисти, е изградено на базата на проведени през 2004 г. тематични автобиографични интервюта, формални и неформални разговори с безработни родители, както и с такива, които в момента работят, но са преживели периоди на безработица. Интервюираните имат сравними показатели по възраст, образование и местожителство. Мъжете и жените са представени с равен брой специалисти със средно специално и висше образование,² на средна възраст, живеещи в столицата. За да бъде обхванат проблемът от възможно най-широк кръг гледни точки, подбраните лица са с различен трудов статус: безработни; съкратени, сега работещи на позиции, които не отговарят на тяхното образование и квалификация; специалисти след съкращение, в момента на работни места, които съответстват на техния ценз. При избора на интервюираните е взето под внимание тяхното семейно положение, при което са включени както женени (омъжени), така и разведени и овдовели – такива с едно, две и повече деца, с цел да бъдат изследвани различни аспекти на разглежданата тема.

Широкият кръг от показатели при подбора на интервюираните очертава десетте автобиографични наратива като стабилна база за проучвания проблем. Не без значение е да се отбележи, че емпиричният материал е разширен с информация, отнасяща се до техни роднини и приятели (при същите показатели), намиращи се в сходно положение. В процеса на работа особено значим се оказа и методът на наблюдението.

Деца в семействата на безработни

Господин К,³ на 54 г, със средно специално образование е женен, с две деца. Към момента на съкращението му от Авиокомпания „Балкан“, където е работил като авиотехник, неговият син бил на 24 г, вече студент пред

¹ Една от основните цели на социалната политика на Европейския съюз е осигуряването на заетост на трудоспособното население, както и подобряване на условията на труд и жизнен стандарт на заетите (Георгиева 2001: 121)

² Според доклад от 2005 г. на Европейския съюз България е с най-голям брой безработни висшисти сред страните членуващи и кандидатстващи за членство в ЕС (Маркарян 2005).

³ По етични съображения интервюираните ще бъдат посочвани с инициал.

дипломиране, а дъщеря му – на 19 г, току-що започнала да следва в т.нар. платено обучение. Г-н К:

... така стана, че като останах без работа, нямаше пари за таксата на дъщерята и тя трябваше да напусне. Започна да работи като сервитьорка в едно кафе.

Убеден, че младежи, които не са с по-големи интелектуални възможности от тези на неговата дъщеря, ще могат да получат добро образование, само защото родителите им разполагат с финансови средства, той е обхванат от чувство за вина.⁴ Впрочем, дъщеря му не престава всячески да изтъква тази констатация пред него, което води до влошаване на техните отношения. Фактът, че другото дете в семейството – по-големият брат е могъл да получи висше образование по простата причина, че по време на неговото следване бащата не е бил безработен, води до изостряне на взаимоотношенията между брата и по-малката сестра. Уязвена в личната си реализация поради положението, в което е изпаднало семейството, тя постепенно променя и отношението към родителите си.⁵

С оглед на разглежданата тема случаят на инж. Г, безработна, вдовица, без деца, представя особен интерес, тъй като позволява да се види проблема от един твърде различен ракурс. Съкратена, инженер със специалност „Автоматизация на производството“, вече на 50 години, тя не е в състояние, въпреки многобройните си опити, да намери работа. За известно време е работничка във фабрика за шоколадови изделия, но е съкратена дори от това място. Впрочем, жените на средна възраст, макар и с добро образование, се оказват неконкурентноспособни в сравнение с тези от по-младите възрастови групи. (Богданова 2005: 201; вж. Кирова 1995: 87). И така инж. Г, малко преди да бъде съкратена повторно, овдовява. Останала сама, тя решава да осинови дете: „... за да имам и аз смисъл в живота“. Майка ѝ е пенсионерка, така че дори въпросът с помощта при отглеждането му е решен – тя е съгласна да се грижи за детето. Остава да се обсъдят финансовите средства, които ще са необходими:

Седнахме с майка ми, мислихме, смятахме и видях, че няма начин да осиновя дете. С какво ще го храня,... а и не е само храната. Нали трябва и да го изуча... Абсурд!

⁴ Проучване на психическите проблеми на българите, направено съвместно със специалисти от Харвардския университет показва, че всеки четвърти българин е емоционално нестабилен. Като една от основните причини се сочи безработицата и постоянният стрес (Вж. Тенчева 2004). Като рискови се определят и тези семейства с деца, които са във временна кризисна ситуация, поради наличието в тях на безработен родител (Вж. Стоянова 1995: 100).

⁵ В пресата все по-често се срещат съвети към родителите как да реагират, когато децата им задават въпроси относно това колко печелят (Вж. напр. Журнал за жената, бр. 31, 2005 г.). На книжния пазар вече има много книги, посветени на всички родители по света, с напътствия как да осигурят добър финансов старт в живота на децата си (Вж. напр. Кийосака, Лехтър 2002; Кийосака, Лехтър 2004).

Въпреки многото призови в печата и електронните медии за осиновяване на деца (Николова, Кирилова, Кръстева – Благоева 2005: 167), цитираният наратив е илюстрация на факта, че безработицата се явява непреодолима бариера за това дори в случаи, когато такова желание е налице. Като основна пречка за създаване на семейства и раждане на деца безработицата се изтъква и в споделено от интервюираните за житейския път на техни близки родственици и приятели.

Подходящ пример за широкия кръг проблеми, свързани с децата в семейства на безработни, е случаят на инженер М, на 55 г, безработен, вдовец, намиращ се в противоположна ситуация – той е баща на 3 деца – двама сина и една дъщеря. Синовете са съответно на 24 и на 22 години, когато той овдовява. По същото време остава и без работа. Дълги години работил по специалността си, включително и в чужбина, на тази възраст вече не може да намери подходящо работно място. За да осигури доход за издръжка както за себе си, така и за децата, отдава под наем семейния апартамент и заедно с тях се пренася в жилището на възрастните си родители. Така три поколения се озовават под един покрив:

... Децата само се карат с баба си, дразнят се. Тя само върви след тях и им казва да гасят лампите, за да пестят... Ето, моите родители, те поне имат пенсии, какво се оплакват, а аз, аз какво да кажа...

Големите синове като отлични студенти в Университета за национално и световно стопанство успяват да намерят работа в частни фирми и започват да „носят пари вкъщи“. Те са тези, които плащат уроците по английски език на значително по-малката си сестра, отделят средства както за заплащане разносните за жилището, така и за облекло на сестра си. Постепенно ролята на бащата като глава на семейство се поема от синовете, все още студенти. Дъщерята започва да пренебрегва баща си:

И за всичко вече пита братята си. Аз станах никой. Но това на ръка, ако искате, пишете го, но нали се разбрахме – касетофонът да е изключен!

За синовете обаче бащата също вече не е авторитет. Процесите на разрушаване на традиционния (и не само) модел на семейството, при който бащата има лидерска роля, се задълбочават допълнително от още един фактор, какъвто е безработицата. Впрочем, изследователи в областта на етиката и философската антропология сочат „новата егоистична вълна, породена от пазарната стихия“ като причина за ерозия на традиционни социални връзки и унаследени статуси (Вичев 2004: 48).

Дори да оставим настрана идиличната картина на традиционното семейство, наличието на фактора „безработен родител“ днес води до изкривяване на взаимоотношенията в семейството – както между родители и деца, така и между лицата от едно и също поколение – между братята и сестрите. Събирането в съвместно домакинство на няколко поколения,

придружено от вечния недостиг на финансови средства поради наличието на безработен в него, е предпоставка за изостряне на генерационните конфликти.

Децата в семействата на съкратени, понастоящем работещи не по специалността си

Някои от съкратените специалисти със средно специално и висше образование намират работа, която обаче често не отговаря на тяхното образование и специалност. Депримирани от сегашната си позиция, за собствените си деца те се оказват лош пример за професионална реализация. Разочаровани от ситуирането на родителите си в социалната йерархия, децата постепенно променят отношението си към тях, което също води до задълбочаване на поколенческия проблем.

Изследвания на безработицата сред високообразованото средно поколение показват, че загубата на работа е причина за влошаване на съпругеските отношения (Богданова 2005: 205), което допълнително оказва негативно влияние върху децата в семейството. Създалата се ситуация се усложнява и от факта, че почти без изключение всички съкратени и останали за по-кратък или по-дълъг период от време безработни – мъже и жени, имат проблеми със здравословното си състояние,⁶ в някои случаи твърде сериозни (Богданова 2005: 201-202).

Особено показателен в тази връзка е разказът на г-жа Б, 53-годишна, с висше икономическо образование, с един син, в момента на провеждане на интервюто в развод и с влошено здраве. На петдесет години тя е съкратена от Министерство на финансите, където дълги години е работила като специалист. Търси продължително време съответна на образованието си работа, но поради възрастта си не успява да намери подходящо място и започва да работи на сергия като продавачка на вестници.⁷ Нейният син студент след съкращаването ѝ (бащата вече е напуснал семейното жилище) постъпва на работа, за да издържа както себе си, така и майка си. Работното място, което намира, е това на „момче за всичко“ в супермаркет за хранителни стоки. Поради невъзможност активно да посещава лекции и упражнения постепенно занемарява следването си. В крайна сметка прекъсва висшето си образование.⁸ Наблюдавайки безуспешните опити на майка си да намери работа по своята специалност той постепенно променя приоритетите си.

⁶ Последни проучвания, свързани с демографското състояние в страната, сочат сред причините за повишена смъртност след 1989 г. и при двата пола психосоциални фактори като безработица и несигурност (Мургова 2003: 66). Това поставя въпроса и за съответно нарасналият брой осиротели деца и младежи.

⁷ В сферата на търговията и услугите често работят съкратени висшисти (Русинова 1998: 177).

⁸ Доклад на Европейския съюз от 2005 г. за състоянието на образованието сочи, че при 18-годишните младежи във ВУЗ се записват: за България 10.6 %, при 16.6% за страните, членуващи в ЕС (Маркарян 2005).

Висшето образование престава да бѣде за него цел, към която се стреми. Често повтаря на майка си:

И ти като си завършила – какво? – Сега продаваш вестници.
Аз това мога да го правя и без висше образование!

Очевидно непрестижното работно място на майката, въпреки притежаваната от нея висока степен на образование, води до промени в ценностната ориентация на сина.

По определението на Ф. Котлър „потребността е нужда, която приема специфична форма в съответствие с културното равнище на личността“ (Котлър 1992:46). Все по-често срещаната лоша реализация на лица с висше образование на пазара на труда убива понякога желанието у подрастващите, дори в семейства на високообразовани специалисти, за придобиване на такова. С други думи, често социокултурната действителност оказва натиск върху младежите в посока промяна на потребността от по-високо образование. Това води до парадоксална ситуация, в която вече нерядко родители се оказват с по-високо образование от това на синовете и дъщерите си.

Добър пример за дисбаланс в отношенията между родители и деца в семействата на безработни, както и на съкратени впоследствие работещи не по специалността си, е случаят с инж. Е. Той е на 53 години, женен, с две деца. По-големият му син е студент в края на следването си, а дъщеря му – ученичка в елитна столична гимназия. Инж. Е. работи в строителна проектантска организация, но тъй като работата намалява, започва да не получава редовно трудовото си възнаграждение, поради което напуска. Успява с „връзки“ да намери работа в полиграфическа фирма, която не отговаря на неговата специалност, но която заема и досега, поради невъзможността да намери по-добро място:

И синът ми успя чрез приятел да намери работа в една фирма и печели доста добре... Много по-добре от мен. Той плаща уроците на сестра си, за да се подготви за кандидатстване. Купи ѝ и обувки. И на мен ми купи обувки – спортни. Вика: „Ти си нервен, трябва да ходиш на Витоша...“. Нямам думи... Дъщеря ми е мое задължение, не негово. Той вика: „Не бойте се, аз ще ѝ купя и рокля за абитуриентския бал... Представете ли си ?

От приведените примери е видно, че като не могат да осигурят нормален стандарт на живот на децата си (Вж. Михова 2000: 91) родителите – и майките, и бащите губят своите позиции в ситуация на безработица, съкращения, непрестижно работно място. Те престават да бъдат авторитет за своите деца. Това води до дълбоки психологически и емоционални проблеми, загуба на увереност, самочувствие, дори себеуважение. Така тези лица се озовават в затворен кръг, тъй като ниската им самооценка е пречка пред тяхната инициативност за намиране на работа, а ако са заели работно място, да го заменят с по-добро, отговарящо на квалификацията им или дори по-

добре заплатено. Всичко това обаче не убягва от погледа на децата и младежите в семейството. Така е и при г-жа К., 54 годишна, с висше филологическо образование, омъжена, с един син. Тъй като след съкращение не успява да си намери подходяща работа, тя повече от 10 години работи като продавачка в магазин за кожени изделия. Синът ѝ е с висше образование и като млад перспективен специалист е реализиран успешно. Понеже не е семеен, той е в едно домакинство с родителите си, а семейството има общ бюджет. Г-жа К:

И той купува дрехи и на баща си, и на мен. Особено аз, с тази малка заплата, но не смея да мръдна от тук. И какво стана?... Той казва: „Трябва да се грижа за вас.“ Ние с баща му прави, здрави, пък той да ни дава пари отсега. А как ще се ожени? Той трябва да има жена, деца, а не нас да ни храни...

Традиционното отношение на българите към децата може би най-ярко се отразява в народната поговорка, цитирана от респондентката:

Когато бащата дава и бащата се смее и синът. Когато синът дава – и двамата плачат.

Показателно е, че по същия начин възприема помощта на дъщеря си интервюираният 52-годишен инж. А.

Случаят с инж. Б, 51-годишна, разведена, с един син, разкрива друга ситуация. Работила като инженер, преди десетина години е съкратена и след много усилия успява да намери работа на открито, при доста тежки условия. Поради ниските си доходи се обръща за финансова помощ към своя брат, който започва да се грижи за сина ѝ.

Инж. Б: „И какво стана сега? Вуйчо така каза, вуйчо онова каза. Казвам му: Аз съм ти майка, каквото аз кажа – това е. А той:

Ти една свята работа не можеш да си намериш, какво ще ми кажеш ? Сега вече е голям – следва и работи, но нещата така си останаха.

Промяната в отношенията между родители и деца вследствие на еднократни или повтарящи се съкращения на родителите постепенно се утвърждава, става модел на поведение. Децата, чувствайки несигурността и обезвереността на родителите си, често търсят опора в по-широкия семеен кръг. Така вуйчовци, лели или други близки родственици, по стечение на обстоятелствата с добри материални възможности, стават значително по-голям авторитет за тях. Това лишава децата от естествената здрава връзка с родителите и крие опасности за децата не само в краткосрочна перспектива. Без съмнение води в бъдеще до негативни последици и за двете страни.

Децата в семејствата на съкратени, понастоящем работещи по специалността си

Поведението на децата в семейства на специалисти, които след съкращение са успели да намерят работно място, съответстващо на тяхното образование и специалност, заслужава особено сериозен анализ. На първо място, децата стават свидетели на неимоверните усилия на родителите си, често изявени професионалисти в своята област, за търсене и намиране на всякакви възможни „връзки“ за повторно осигуряване на работа, отговаряща на тяхната квалификация. Тази реалност оказва влияние върху формирането на цялостния им поглед върху живота, върху ценностната им система⁹ и поставя основа за евентуална поява и утвърждаване в бъдеще на стратегии за социално оцеляване, включващи нерегламентирани средства. Като пример ще посоча автобиографичния разказ на г-н Ш, 54 г., със средно специално образование, женен, с две дъщери. След две поредни съкращения и периоди, в които усилено си търси работа, накрая по неговите думи „с много мъки“ успява да намери такава по специалността си, но не с добро заплащане. Към момента на първото му съкращение голямата му дъщеря е била ученичка в предпоследния клас на гимназията, а малката – в VI-ти клас. Г-н Ш:

Слушаха ни какво говорим с майка им и казваха: „Значи и ние имаме връзки. Значи ще се уредим.“ Децата много се уплашиха. И двете казваха: „Всички в класа са с нови маратонки, само ние нямаме... А за кандидатстването, откъде ще вземем пари за кандидатстването...?”

Тук е мястото да се отбележи, че според доклад на финансовия министър за 2004 г., за заплащане на частни уроци, свързани с подготовка на деца и младежи за кандидатстване в гимназии и ВУЗ родителите инвестират около 600 милиона лева годишно (Беновска-Събкова 2005: 62).

В цитирания по-горе наратив се появява емблематичният образ на „лелята от Америка“ – близка роднина на г-н Ш., емигрирала в САЩ преди много години, със завидна кариера и доходи. Уведомена от него за бедственото положение, в което е изпаднало семейството, тя започва да изпраща известни суми, с които го подпомага. Тя поема всички разноски по заплащане на уроци по съответни предмети, свързани с предстоящото кандидатстване във висше учебно заведение на голямата дъщеря и в езикова гимназия – на малката. След това поема разноските около абитуриентския бал, включващи както тоалета и аксесоарите към него, така и организирането на традиционното тържество с роднини и приятели по повод „завършване на гимназията“. От всичко това, разбира се, голямата дъщеря е особено доволна. Какво обаче е настроението на по-малкото дете в семейството?. Г-н Ш:

⁹ Наблюдава се тенденция към „меркантилизиране на ценностите“ на младите хора (Маринова 1998: 62).

...и малката взе да се притеснява. Само повтаряше: „Кака се уреди, а аз... За мен после леля ще дава ли...?“

Така, постепенно отношенията между двете сестри се изострят.

Тревога буди фактът, че при такива обстоятелства у децата е възможно да се развият ревност, завист и пр. „небратски чувства“, които да се отразят върху техните взаимоотношения. Много вероятно е те да бъдат фиксирани и в бъдещата им връзка, вече като възрастни.

Родителят, който в миналото е оставал безработен, въпреки че вече заема работно място по специалността, без съмнение излъчва сигнали на несигурност и ниско самочувствие.¹⁰ Осъзнал трудността поради средната си възраст да се реализира по-успешно на пазара на труда, на работа с по-високо заплащане, вкопчил се в настоящата, той внушава на децата си, че неговата възраст е едва ли не напреднала. Така у децата и младежите се изгражда невярна представа за етапите в жизнения цикъл.

В подобна ситуация се оказват и децата – син и дъщеря – на г-жа С, 50 г, омъжена, със средно специално образование. Работила като лаборант във Военна болница до 1997 г. след което е съкратена, назначена отново и пак съкратена. След периоди, в които е безработна, успява да си намери работа по специалността. Г-жа С:

...децата... най-лошо е за децата. Сега знаете ли какво ми казват: „Ще мълчиш, каквото и да става. Ще си пазиш мястото. Да не се обадиш нещо на шефа – свършени сме пак. Дори една поговорка все ми повтарят... знаете я.“

Подобни изявления трябва да се разглеждат като особено симптоматични. На мястото на характерните за младежката възраст откритост, искреност и изострено чувство за справедливост, се развиват черти като притворство,¹¹ подчертано покорство пред висшестоящия, лицемерие. Народната поговорка „Преклонена главица, остра сабя не сече“ влиза активно в употреба като житейски съвет на деца към родители. От друга страна, разбирането, че жената¹² освен изпълнението на домакинските задължения, трябва да участва и със средства в семейния бюджет, води до утвърждаване у децата на някои отрицателни нагласи (Касабова 2005: 134), свързани с джендър ролите.

Изводи

Направеното проучване, посветено на положението на децата в семействата на безработни (преминали през периоди на безработица)

¹⁰ За светогледите като резултат на заетата в живота позиция вж. Дилтей 1995: 225.

¹¹ За връзката между борбата за оцеляване и развитието на „макиавелизъм“ вж. Велчев 2004: 47.

¹² Подробно за джендър-идеологии и преход вж. Лулева 2005: 108-115.

високообразовани специалисти на средна възраст, няма претенции за изчерпателност поради многостранността на проблемите. Анализът на тематичните автобиографични разкази обаче дава възможност да се направят някои изводи. На първо място от съществено значение е да се подчертае, че нито един от интервюираните не се съгласи частта от неговия разказ, която касае децата му, да бъде записана на аудиокасета. Този факт говори, че за българина все още семейството и особено децата принадлежат към сферата на най-интимния, най-чувствителния кръг на неговите личностни изживявания. Под внимание, разбира се, трябва да се вземат показателите „степен на образование“ и „възраст“ на интервюираните. Споделеното в разговорите, съпътстващи интервюто, както и в тези след неговото провеждане, е твърде вълнуващо и за двете страни, участващи в изследователския процес, тъй като става въпрос за деца. В случая проявата на разбиране и съчувствие от страна на изследователя допринася за получаване на по-пълна и достоверна информация, а личното наблюдение позволява да бъдат регистрирани емоции, настроения, промяната в тях в отделни моменти.

Направеното проучване без съмнение сочи наличие на тежки проблеми при отглеждането и възпитанието на децата и младежите в тези семейства. Обикновено заедно с работното място се губи повече или по-малко родителският авторитет. Децата живеят и растат в обстановка не само на финансов недоимък, но и в атмосфера на несигурност, на обикновено обтегнати отношения между родителите, което води до влошаване на вътрешносемейните връзки. Подобни констатации са твърде тревожни с оглед бъдещата реализация на тези деца като съпрузи и родители.

Такива хора, психически затормозени, измъчени от съкращения, безработица, работа на непрестижно място, са изправени пред задачата в тези трудни условия да утвърждават у децата си високи морално-етични и естетични норми. Невъзможността за отделяне на средства от родителите най-общо „за култура“ – купуване на книги, посещения на театрални постановки, концерти и пр., не дава възможност за развитие на естетическа чувствителност у подрастващите. А добре известно е, че за децата, както и за възрастните, изкуството допринася за по-доброто разбиране на заобикалящия свят и собствената личност (Науман 1969: 4).

Децата и младежите прибягват до различни форми на приспособяване към ситуацията, но всички те имат психологически и емоционални проблеми. Нещо повече, констатира се размяна на ролите, при която децата са тези, които дават съвети и напътствия на родителите поради убеждението, че те не са в състояние „да се справят с живота“. По-големите деца в семейството често се натоварват с несвойствени за възрастта си отговорности, свързани с издръжка както на по-малките братя и сестри, така и на родителите си. Тази финансова ангажираност се явява за тях пречка за създаване на собствени семейства.

Мотивацията на хората – както отбелязват А. Суифт и Г. Маршъл – „в значителна степен се влияе от техните перспективи в живота още като деца“

(Суифт, Маршъл 1997: 16). Тревожен факт е, че концепцията за справедливост у децата на високообразовани, но безработни родители търпи промяна. За това влияе и наблюдението им върху стандарта на живот на техни връстници, произхождащи от твърде бързо забогатели в последните години семейства. Констатацията за съществуващ различен старт в живота действа деморализиращо. Специализирани научни изследвания, посветени на причините за прояви на насилие в съвременното българско училище сочат част от тях в обедняването на сравнително широк кръг от населението, в рязката имуществена диференциация в годините на постсоциализма (Стоилова 1997: 83). Сред причините за девиантно поведение на учениците се откроява и недоверието към възрастните, при което се констатира дистанцираност от ценностите на майките и бащите. (Стоилова 1997: 85,89).

С безработни родители, заемащи непрестижни позиции или с ниско заплащане в зависимост от характерологичните си особености (както и по ред други причини), част от децата проявяват социална апатия, а други включват в жизнените си планове агресивен кариеризъм. И едните, и другите обаче драматично се разделят с илюзиите на детството и рано придобиват тежък социален опит. Стремещт към бърз личен успех на фона на семейния недоимък крие и потенциална опасност от приобщаване на тези деца към асоциални групи (Вж. Гълъбов 1997: 39). Към психологическите нужди, валидни за всеки човек, Ейбрахам Маслоу отнася потребността от обич, приятелство, семейство, от признание и самоуважение, от самореализация и израстване (Класова 2002: 7). В тази връзка от съществено значение са и обществените нагласи за статуса на децата и младежите в подобни семейства, които оказват негативно влияние върху тяхната самооценка и имат трайни психологически и социални последици.

Тук се представя и анализира положението на децата чрез наративи на безработни и преживели периоди на безработица родители. Интерес би представлял следващ етап в изследването, при който да се разкрият проблемите, видяни през погледа на децата в тези семейства. Съпоставянето на двете гледни точки ще даде възможност да бъдат ясно очертани действителните процеси.

Литература

Без автор. Журнал за жената 2005: *Мамо, тате, колко печелите?*, Журнал за жената, бр. 31, 2005.

Беновска-Събкова, М. 2005: *Малка ли е „малката“ корупция ? Примери из областта на образованието по време на социализма и постсоциализма в България*, Всекидневна култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция. София, 51-54.

- Богданова, Св. 2005: *Възрастта е... порок! (За безработицата при високообразовани специалисти)*, Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция. София, 197-208
- Вичев, В. 2004: *Човекът в преходния свят*. София.
- Георгиева, Е.: *Европейска икономическа интеграция*. София.
- Гълъбов, Ан. 1997: *Девантната норма*, Социологически проблеми, № 1-2.
- Дилтей, В. 1995: *Типы мировоззрения и обнаружения их в метафизических системах*, Культурология XX века. Москва.
- Касабова, А. 2005: *Феминизъм или женственост. Идеалът на „успялата жена“ по материали от българската преса (1990 – 2003)*, Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция. София, 33-141.
- Кийосаки, Р., Ш. Лехтър, 2002: *Богат татко, беден татко*. София.
- Кийосаки, Р., Ш. Лехтър, 2004: *Богато дете. Умно дете. Уроците на богатия татко*. София.
- Кирова, Кр. 1995: *Социалната защита на безработните жени*, Социална защита на основните рискови групи на населението. София, 73-98
- Класова, С. 2002: *Обща представа за маркетинга*, Маркетинг. София.
- Котлър, Ф. 1992: *Основы маркетинга*. Москва.
- Лулева, А. 2005: *Джендър-идеологии и преход. В търсене на нормалността*, Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция. София, с.108-115
- Маркарян, Ал. 2005: *Първи сме по отпадащи ученици*, 24 часа, 20. 09. 2005.
- Маринова, Е. 1998: *Личностни нагласи и морални ценности на младежта*, Социалните науки и социалната промяна в България. София, 61-65.
- Михова, Г. 2000: *Безработните в риск – мнения и самооценка на трудовете, социалните и семейните им проблеми*, Население. Юбилеен брой (1990-2000), 81-101.
- Мургова, М. 2003: *Влияние на отделни класови причини за умирање върху жизнения потенциал на населението по пол в България*, Население, № 1-2.
- Николова, В., А. Кирилова, Евг. Кръстева-Благоева, 2005: *Осиновеното дете: между държавата и семейството*, Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция. София, 167-174.

- Русинова, В. 1998: *Психологически проблеми на трудовата дейност в условията на социална промяна*, Социалните науки и социалната промяна в България. София., с. 177-184
- Стоилова, Р. 1997: *Причини за насилието в съвременното българско училище*, Социологически проблеми, № 1-2.
- Стоянова, К. 1995: *Социалната сигурност и защита на децата в рисковите семейства*, Социална защита на основните рискови групи от населението. София., с. 99-136
- Суифт, А., Г. Маршъл 1997: *Меритократично равенство на възможностите: икономическа ефективност, социална справедливост или и двете?*, Социологически проблеми, № 3.
- Тенчева, Д. 2004: **без заглавие**, Труд, 31. 01. 2004.
- Hayman, A. 1969: *L' art et l' homme, La creation populaire dans la vie contemporaine*. Bucarest.

Светла Богданова

Положај деце у породицама незапослених

У раду се поставља и разматра проблем одгајања деце у породицама незапослених. Акцентују се питања везана за васпитање и образовање већ поодрасле деце у породицама високообразованих стручњака средњег узраста. Показује се широк круг проблема, како материјалне, тако и психолошке природе, који се тичу деце и њихових односа са незапосленим родитељима. У том контексту истиче се значај појаве незапослености у постсоцијалистичком периоду.

Кључне речи:

деца,
незапослени,
образовање

Svetla Bogdanova

The Situation of the Children in Families of Unemployed

The study, done as part of a wider research, dedicated to problems of the unemployment among well-educated specialists, is based on thematic interviews done in 2004, formal and informal conversations with unemployed parents, as well as with other who presently work, but have lived through periods of unemployment. Inside are shown and analyzed wide range of problems in the care and education of the children, and the young in these families.

Key words:

unemployed parents,
children, education,
young, asocial groups

The presence of the factor „unemployed parent“ today leads to bending of the relations in the family – between parents and children, as well as among the representatives of same generation – between brothers and sisters. The gathering, in a single household, of number of generations, accompanied by the constant shortcut of finances, because of the presence of an unemployed, is a cause of the sharpening of the generation conflicts. Usually, together with the work place is lost more or less the parent authority. The children grow up and live not only in atmosphere of financial poverty, but also in an atmosphere of uncertainty and constantly strained relations. Such findings are too alarming, in regard of the future realization of these children as spouses and parents.

The change in the relations between parents and children, as a result of a single or constant abbreviation of the parents, slowly affirms itself as a model of behavior. The children, feeling the uncertainty and the lost of faith in the parents, often seek support in a wider family circle. In this way, other close relatives, with better material resources, gain greater respect for them. This deprives the children from the natural, strong connection with the parents and endangers them, not only in a short-term perspective. This, without a doubt, leads to negative consequences in the future, for both sides.

The more, and more encountered bad realization on the job market – the acceptance of less prestige positions from people with higher education, sometimes kills the desire among the young, even in the families of well-educated parents, to acquire such education. This leads to a paradoxical situation, where parents, not rarely, turn out with higher education, then their sons and daughters.

The behavior of the children and the young in families of specialists, who after an abbreviation have managed to find a job, corresponding to their education

and field of work, deserves a serious analysis. On the first place, they become witness to the extraordinary efforts of their parents, often proven specialists in their own spheres, of searching and finding any possible „connections“ for the insurance of work, corresponding to their qualification. This reality exerts influence over the formation of their whole worldview, their values and puts the base for the eventual appearance, and establishment, in the future, of strategies for social survival, including non-legitimate means. Alarming is the fact that the concept of justice, among the children of well educated but unemployed parents, changes. This is also influenced by their observations of the standard of life, of children of their own age, coming from families who have become wealthier, too fast, in the last years. The finding of the existence of a different start in life, have a demoralizing effect on them.

The children and the young turn to different forms of adaptation to the situation, but all of them have psychological and emotional problems. Something more – noted is a reverse of the roles, where the children are those who give advices and admonitions to the parents, because of the conviction, that they are not able to „cope with the life“. The older children in the family often take on, unusual of their age, responsibilities, linked to allowance, of not only the younger brothers and sisters, but also the parents. This financial responsibility becomes an obstacle for the creation of their own families.

With unemployed parents, working on non-prestige positions, or such with a lower salaries, depending on their character qualities (as well as number of other reasons), part of the children show anti social apathy, and other include in their life plans an aggressive career building. Both of these dramatically lose the connection with the illusions of the childhood and early gain hard life experience. The aspiration toward fast personal success, on the background of family shortcuts, hides a potential danger of the joining of these children to asocial groups. In this connection with considerable importance are the social adjustments about the status of the children and the young in such families, which exert negative influence over their self-determination and have long-term psychological and social consequences.

Александра Павићевић

Етнографски институт САНУ, Београд

„Слобода“ од родитеља*

живот савремене омладине у Србији у светлу процеса демократизације друштва

Традиционални концепт породичне и друштвене организације подразумевао је стриктну полно-старосну стратификацију и расподелу права и обавеза који су из ње проистицали. Током друге половине двадесетог века долази до трансформације и нестајања ових основа друштвене организације. Процес модернизације друштва, који се у овом периоду дешава, подразумева еманципацију свих њених чланова, а на првом месту - жена и деце. Еманципација се тичала економских, али и других темељних друштвених параметара, понајвише повезаних са „укидањем“ неприкосновеног ауторитета оца. Свеобухватно основно образовање и промене у систему културних вредности доводе до промене положаја деце и у друштву и у породици. Закони који се доносе од осамдесетих година двадесетог века иду у правцу све веће либерализације права младих. У комбинацији са глобалним друштвеним струјањима, ово доводи до промена у њиховом понашању, при чему је посебно занимљив полни аспект тог понашања. У раду ће бити акцентовани и битни преокрети у оквиру правне регулације дејих права, чији се први импулси могу пронаћи већ у законима 19. века.

Трансформација традиционалног друштвеног концепта, која се – као главни циљ и последица модернизацијских процеса – одиграла током друге половине двадесетог века, подразумевала је на првом месту промену економских, али и других

Кључне речи:

омладина, еманципација,
правна регулација,
ауторитет, морбидитет

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса*, (бр. 147020) који у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

детерминанти живота породице.

Формалне и садржинске промене ове институције нису заобишле ни њене најмлађе чланове. Интензитет и свеобухватност трансформација које су се тикале положаја и улоге деце, те законских норми којима су регулисани различити видови њихових права у односу на родитеље, породицу и друштво, били су веома блиски сличним процесима у оквиру еманципације жена. Многобројни аналитичари су чак, настојећи да резимирају дешавања овога типа, која су се одигравала током двадесетог века, назвали овај период „веком детињства“.¹ Оправданост оваквог епитета постаје посебно очигледна у експлицираним идејама социјалистичке револуције, која је – како се на једном месту каже – осим женског, поставила и „дечје питање“.²

Питање је, међутим, постављено – изгледа – стотинак година раније. Најпре у делима књижевника и филозофа, а затим и у законима, дете излази из анонимности, „добиајући лице и глас“.³ Правном регулативом првенствено је третирано физичко кажњавање деце изнад дванаест година (законом је овај васпитни метод био дозвољен родитељима и старатељима лица млађег од поменутог узраста), а Кривични законик из 1860. године предвиђао је строгу казну за родитеље који би дете занемарили.⁴ У грађанским срединама (не само у Србији, него и, на пример, у Француској), ова изненадна пажња друштва манифестовала се и кроз центрирање породице на најмлађе чланове, тако да дете постаје „предмет сваковрсног улагања“, пажње и очекивања.⁵ Наглашавајући „начело нежности“ у васпитању, европски интелектуалци тога доба инсистирају на поштовању аутономије дететове личности, предочавајући родитељима (и васпитачима) могућност разилажења интереса групе и интереса њених најмлађих припадника. Крајем 19. века, у Србији се чак, као један од прокламованих циљева школовања жена, образлаже потреба да се жена оспособи не само за вођење домаћинства, него и за „стручно“ васпитавање потомства. Компетентност је у овом домену подразумевала „одгајање“ мајке која ће бити веза детета са српском националношћу и патриотизмом.⁶

¹ Smiljka Tomanović-Mihajlović, *Svakodnevnica dece u društvu u tranziciji*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 1995, 211.

² Марко Младеновић, *Преображај породице у Југославији*, Анали Правног факултета у Београду 5-6, Београд 1969, 568.

³ Vladimir Jovanović, *Juvenile Delinquency in Serbia at the End of the 19th Century*, Childhood in South East Europe, Slobodan Naumović, Miroslav Jovanović (eds), Zur Kunde Suedosteuropas, Udruženje za društvenu istoriju sv. 2, Belgrade-Graz, 2001, 111; Мишел Перо, *Лица и улоге*, Историја приватног живота 4, Клио, Београд 2003, 129.

⁴ Vladimir Jovanović, н.д., 112.

⁵ Мишел Перо, н.д., 117.

⁶ Ana Stolić, *From Childhood to Womanhood: The Ideological Basis of the Upbringigng of Female Children in Serbia at the End of 19th Century*, Childhood in South East Europe, 103, 104.

Развој проблематике положаја и права детета настављен је и у социјалистичком периоду, када се одвија као последица реструктурирања на свим другим нивоима, а посебно на нивоу промена у репродуктивном понашању, концепту брака, љубави и родитељства. Као једну од основних тачака промене односа према деци, аутори углавном наводе чињеницу смањења броја деце у породици, те промену улоге и вредности детета у оквиру овог микросистема. Економска и радна улога деце, које су у социјалистичкој и постсоцијалистичкој друштвеној теорији схватане као примарне у традиционалној породици, у савременој породици нестају, а дете – бар декларативно – постаје извор задовољства и „предмет“ љубави и родитељске пажње. Ово је углавном омогућено увођењем обавезног основног школовања за сву децу (1952. године), чиме су она и „технички“ била изузета из дела радних процеса у домаћинству. Поред тога, временом долази и до промене вредносних оријентација код самих родитеља, те се и њихова очекивања више везују за школовање деце и њихову социјалну мобилност него за помоћ на имању.⁷ Императив свеобухватности основног образовања објашњаван је у друштвеној теорији улогом коју оно (образовање) треба да има у трансформацији породице „из претежно економске заједнице у заједницу која представља оквир у коме се репродукује човек као друштвена личност“.⁸

Међутим, тврдња да је образовање кључни моменат у формирању „човека као друштвене личности“ (из чега произилази да он то без формалног образовања не може бити), те да економска и радна улога детета искључују љубав и родитељску пажњу, представља само једнострану критику традиционалног концепта породичних односа, али не и реалан узрочно-последични оквир у коме треба посматрати процес промене вредносних оријентација друштва у односу на његове најмлађе чланове.

Промене на макронивоу нешто ближе објашњавају овај феномен. Усмереност законских, социјалних и политичких мера на дете, а не на породицу, представља основну разлику између традиционалног и савременог друштвеног концепта.⁹ Ово је посебно повезано, опет, са идејом еманципације, која је у овом случају значила „ослобођење“ детета од родитељске власти, те његову индивидуализацију. То је значило да „ауторитарност“ традиционалне породице, те подређеност очинској власти, треба заменити односом поверења, другарства, договора и игре. Новитет у

⁷ Novo Vujošević, *Položaj i uloga žene na gazdinstvu*, Sociologija sela 63-64, Zagreb 1979, 73; Marina Blagojević, *Svakodnevnica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost*, Društvene promene i svakodnevni život, 192; Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja domaćinstva*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 1981, 38. Анђелка Милић, *Сеошка породица у процесу мењања*, Зборник Матице српске за друштвене науке бр. 81, Нови Сад 1986, 116.

⁸ Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje u preobražaju porodice*, Domaćinstvo, porodica i brak, Beograd 1981, 107.

⁹ Мехмед Беговић, *Породично право*, Београд 1961, 170.

овом контексту представља промена законског положаја детета и генерално питање његових права, које је било веома актуелно током читаве друге половине двадесетог века.

Еманципација детета, која је представљала један од значајнијих захтева марксистичког покрета, испрва је подразумевала терминолошко-нормативне промене, а затим и социјалне и политичке мере којима је пропагирана и спровођена ова идеја. На првом месту треба поменути промену термина „очинска власт“, који се налазио у предатним законима, у термин „родитељско право“ и „родитељско старање“.¹⁰ Овим се није желело постићи само изједначавање оба родитеља пред законом, него се – пре свега – ишло на ограничавање очинске, а затим и родитељске власти уопште. Тиме је, под паролом заштите интереса малолетне деце, практично извршен најрадикалнији потез у правцу деприватизовања породичне интиме.

Основни закон о браку из 1946. године, по питању односа родитеља и деце, те њихових међусобних права и дужности, углавном је задржао претходна законска решења. Законом о односима родитеља и деце из 1947. године, међутим, ствари су битно измењене у правцу установљавања посебних права деце, која су се тицала њиховог удела и права располагања личном и породичном имовином, узраста стицања пословне способности, као и могућности самосталног доношења различитих одлука, како из домена права, тако и из домена морала. Наведеним законом установљено је правило да између родитеља и деце не постоји заједница имања. Дечја имовина, према томе, не улази у имовину њихових родитеља и не стапа се са њом, већ се сматра посебном и одвојеном имовинском целином коју дете може стећи наслеђем, поклоном или радом. Овом имовином родитељи могу управљати и користити је искључиво за потребе издржавања, васпитавања и образовања деце. Имовина коју би дете стекло након четрнаесте године сопственим радом сматра се његовим апсолутним власништвом, којим оно може располагати без претходне родитељске сагласности или одобрења.¹¹ Осим тога, право родитеља на склапање уговора у име детета сужавано је у случају разумних малолетника који су навршили четрнаест година, док су они од петнаест година могли закључити уговор о раду без претходног одобрења родитеља.¹² Дечија права у односу на породичну имовину проширена су чланом 341 ЗБПО, у коме се каже да „заједничком имовином чланови породице заједнички управљају и располажу. Малолетни чланови породичне заједнице који су навршили петнаест година живота учествују у управљању и располагању заједничком имовином самостално“.¹³ Ова законска решења

¹⁰ Мехмед Беговић, *О ограничењу и лишењу родитељског права*, Анали Правног факултета у Београду 1-2, Београд 1965, 1; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze socijalne politike i porodice*, Sociologija 3-4, Београд 1973, 470.

¹¹ Мехмед Беговић, *Породично право*, 177.

¹² Исто, 176.

¹³ Илија Бабић, *Коментар закона о браку и породичним односима*, Службени лист СРЈ, Београд 1999, 449.

образлагана су потребом да се деца „подстакну на самостални рад“, те да се код њих развије „способност за привређивање и смисао за управљање.“¹⁴ Резултати су се, међутим, испоставили безмало супротни очекиваним: омладина није стекла способност за самостално привређивање, али је истовремено изгубила смисао за колективизам, заједништво и одговорност према ближњима. Треба, наравно, имати у виду да су закони били само огледало општих (раније већ описаних) социо-економско-политичких промена, те да се њихове импликације морају сагледавати у том, ширем и обухватнијем контексту.

За разлику од ОЗОБ-а, по коме склапање брака није имало утицаја на пословну способност супруга, Законом о односу родитеља и деце било је прописано да се малолетник може „еманциповати“ (по дефиницији: ослободити од родитељске власти) у потпуности – када ступи у брак, или делимично – када напуни четрнаест година живота.¹⁵ Доња старосна граница за закључење пуноважног брака постављена је на осамнаесту годину живота, али је истовремено истакнуто да суд из оправданих разлога може дозволити ступање у брак оних малолетника који су навршили шеснаест година. За пуноважност таквог брака није тражена сагласност родитеља, којима је – међутим – остављана могућност жалбе. Право жалбе, по закону, припада и малолетнику.¹⁶ У ЗБПО је потврђен принцип по коме се као услов стицања пословне способности јављају пунолетство или ступање у брак.¹⁷ Ванбрачна заједница малолетника (не прецизира се ког узраста) није законом забрањена, уколико је израз њихове слободне воље, док ванбрачна заједница пунолетног лица са малолетном особом која је напунила четрнаест година представља кривично дело, кажњиво на основу прописа изреченог чланом 115 Кривичног закона Србије.¹⁸

Занимљиво је поменути да је након Другог светског рата и Српска православна црква укинула одредбу по којој се захтевала родитељска сагласност за склапање брака, што најпре треба повезати са чињеницом да су проблеми ове природе већ решавани на основу државних закона, тако да су црквеном венчању приступали они који су већ обавили чин грађанске регистрације.¹⁹

Прописани узраст, потребан за остваривање права на слободну и самосталну одлуку, варира у односу на врсту одлуке о којој се ради. Тако је у Закону о правном положају верских заједница из 1953. године прописано да је потребан и пристанак особе над којом треба да се изврши акт крштења или

¹⁴ Мехмед Беговић, *Породично право*, 177.

¹⁵ Исто, 69, 70, 182.

¹⁶ Илија Бабић, н.д, 44, 45, 93.

¹⁷ Исто, 13.

¹⁸ Исто, 86; Марина Јањић- Комар, *Сексуална и репродуктивна права младих и пристанак детета*, Анали Правног факултета у Београду 1-3, Београд 1998, 42.

¹⁹ Бранко Цисарж, *Црквено право II*, 107.

обрезања уколико је она старија од десет година.²⁰ Мишљење десетогодишњака суд узима у обзир и у случају бракоразводних парница, у којима треба одлучити код ког родитеља ће дете живети. Сагласност малолетника од четрнаест година потребна је у случајевима избора његовог породичног имена (код ванбрачне деце), правца образовања, промене имена и држављанства.²¹

Када је реч о сексуалном и репродуктивном понашању, пораст „слобода“ на општем нивоу одразио се и на либерализацију закона у вези са адолесцентском популацијом. Тако је у ЗБПО прописано да малолетници старији од шеснаест година имају право на коришћење контрацепције, право на абортус и право на слободну одлуку о рађању, без претходне сагласности родитеља.²² Кривично право, међутим, одређује да већ дете од четрнаест година може ступити у хетеросексуални однос, без претходне сагласности родитеља, док је граница „родитељске сагласности“ за хомосексуални однос нешто виша и налази се на осамнаестој години.²³ Законом о условима и поступку за прекид трудноће из 1977. године било је прописано да је у случају абортуса код особа старих између 16 и 18 година, потребна сагласност родитеља или старатеља, осим у случају када наведени сами зарађују за живот.²⁴ Чланом 62 Породичног закона из 2004. године одређено је да особа од 15 година има право на самосталну одлуку о медицинској интервенцији. У Закону није експлицирано значење *медицинске интервенције*, али се може претпоставити да се овде ради о одлуци везаној за намерни побачај, као и за уграђивање силикона и друге естетске промене које захтевају хируршки захват.²⁵

Поред права, законом су прописане и обавезе брачне и ванбрачне деце у односу на њихове родитеље. Ове обавезе се углавном сведе на послушност, помоћ у невољи и издржавање родитеља, који би запали у беду, од стране деце. Наглашено је, међутим, да је послушност у односу на родитеље више моралне него правне природе²⁶, из чега практично произилази одсуство било какве законске санкције за евентуално непоштовање ове норме. Поред тога, Конвенцијом о правима детета, донетом 20. новембра 1989. године, наглашено је да дете није обавезно да обавештава родитеље о својој приватности, те да, уколико обавештавање ипак постоји, родитељска сагласност има консултативни, а не обавезујући карактер. Такође је истакнуто да у случају сукоба између „онога што родитељ сматра највишим интересом

²⁰ Службени лист ФНРЈ, бр. 22, од 27. маја 1953. године.

²¹ Мехмед Беговић, *Породично право*, 172, 176.

²² Службени гласник РС 16/95-497; Илија Бабић, н. д, 8, 14; Марина Јањић-Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 47.

²³ Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 41.

²⁴ Службени гласник Социјалистичке Републике Србије, бр. 26, од 30. 6. 1977.

²⁵ Службени гласник Републике Србије бр. 18, од 25. фебруара 2005. године.

²⁶ Илија Бабић, н. д, 183.

детета и дететовог права на приватност, те његових развојних потреба, дете нема обавезу да родитеља послуша".²⁷ С друге стране, и Конвенцијом и другим поменутиим законима прописано је да „родитељско старање“ подразумева дужност родитеља да препознају и усмере дете у правцу његових развојних способности.²⁸ У случају занемаривања родитељских дужности или увиђања њихове неспособности да одговоре задатим стандардима, законом је предвиђено ограничење родитељских права и одузимање детета, које у оваквим ситуацијама бива поверено одговарајућим установама или другим лицима на васпитавање.²⁹ Дете може бити стављено под делимичну или потпуну заштиту социјалних органа и у случају када се констатује да дисциплинске мере којима родитељи прибегавају прелазе границе „умерености“. Ово се првенствено односи на физичко кажњавање деце, које је у неким европским земљама, на пример у Данској и Аустрији, чак законом забрањено.³⁰

Прокламовани циљ овакве законодавне политике било је разотуђење унутарпородичних односа, које је требало да буде остварено примарно преко изједначавања одраслих и деце у свим правима. Међутим, примена принципа слободе из „света одраслих“, а у име права и могућности „самоодређења“ свакога, па чак и биолошки и социјално још незрелих особа, често је доводила до њихове суштинске напуштености.³¹ Центрирање породице на децу, које се такође помиње као једна од битних одлика савремене породице, било је само њена спољна карактеристика. Она се манифестовала кроз смањено рађање, образложено повећањем економских могућности и спектра животних опција за мањи број деце, те кроз научни приступ родитељству (захваљујући коме је у савременим родитељима често препознавана „нестручност“ за обављање овог позива³²), док се социјализација деце реално одвијала ван породичних оквира.³³

Амбивалентност (често и парадоксалност) процеса еманципације деце, такође је најављена још у 19. веку, када су – насупрот поменутом усредсређивању породице на дете – трендови предавања новорођенчади професионалним дојиљама, као и напуштање деце, били на врхунцу.³⁴

²⁷ Марина Јањић-Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 46.

²⁸ Исто, 46.

²⁹ Мехмед Беговић, *Породично право*, 180.

³⁰ *U pravu si! Vodič kroz pravni sistem Republike Srbije*, Београдски центар за људска права, Београд 2003.

³¹ Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 39.

³² Марина Јањић Комар, *Механизам уређења породичних односа*, АПФ 1-3, Београд, 1986, 83.

³³ *Историја приватног живота 5, Од Првог светског рата до наших дана*, ур. Антоан Прост и Жерар Венсан, Клио, Београд 2004, 213; Smiljka Tomanović Mihajlović, н. д, 226.

³⁴ Мишел Перо, н. д, 122.

Што се тиче савремених оквира односа родитеља и деце, занимљиво је поменути истраживање М. Благојевић, које је показало да 93,7% испитаница сматра да родитељи треба да поштују децу, али да 40% истих испитаница истовремено стоји на становишту да „родитељи имају право на свој живот и да не треба очекивати да се жртвују за децу“.³⁵ Било како било, „дечја права“ су у великом броју случајева онемогућила успостављање складног односа између степена зрелости и понуђених слобода, што је, заједно са другим факторима, довело до вредносне дезоријентисаности и савремених родитеља и њиховог потомства. Последице оваквог стања ствари најчитљивије су у учесталости различитих видова адолесцентских криза, које се често манифестују кроз употребу алкохола, дрога и кроз ризично сексуално понашање. Најдрастичније исходиште ових појава јесте „нови морбидитет младих“, који се појављује као феномен новог доба.³⁶

У студији са наведеним насловом истакнуто је да млади данас најчешће оболевају од болести узрокованих ризичним понашањем. Злоупотреба дувана, алкохола и опојних дрога – чији је почетак конзумирања обично везан за период адолесценције, а затим и ризично понашање у области сексуалности – које је често повезано са претходним, условили су пораст морбидитета младих људи током друге половине двадесетог века.³⁷ Овде треба поменути да су социјална и економска криза деведесетих на подручју бивше Југославије свакако дале негативан допринос појави о којој говоримо, али се такође мора имати на уму да се овде ради о трендовима распрострањеним на светском нивоу, те да кризу система вредности треба посматрати и изван оквира локалног – као проблем савремене цивилизације.

Иако савремени здравствени концепт сугерише рађање тек након осамнаесте године живота, годишње у Србији око 16 000 адолесценткиња постану мајке. Као последице раног рађања наводе се различите здравствене компликације и код мајке и код детета: хипертензија, превремени порођај, ниска тежина новорођенчади, те њихов висок морталитет.³⁸ Поред ових, треба навести и психосоцијалне проблеме са којима се суочава млада мајка, с обзиром на нужност прекида школовања и – генерално – одвајања од животних токова њених вршњакиња. Праћењем нивоа фертилитета адолесценткиња у Србији и Војводини, у периоду од 1950. до 2000. године, констатовано је да су за девојке узраста од 15 до 19 година стопе опале на оба подручја, али да су – истовремено – стопе фертилитета мајки од 15 година у Србији удвостручене, а у Војводини – утростручене. Пад стопа на општем нивоу дугује се смањеном рађању осамнаестогодишњакиња и деветнаестогодишњакиња. Резултати других истраживања показали су

³⁵ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, Srbija devedesetih, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 1997, 113.

³⁶ Biljana Stanković, *Novi morbiditet mladih*, Stanovništvo 1-2, Beograd 2002, 53-76.

³⁷ Исто.

³⁸ Исто, 58.

снижавање узраста започињања сексуалне активности током последњих деценија двадесетог века. Тако је 17,5 година био просечан узраст у коме су београдске адолесценткиње имале прво сексуално искуство у периоду 1982-1991, док је у периоду 1995-1997. то био узраст од 16,9 година. Током последњег периода, свака десета од испитиваних доживела је ово искуство у раној адолесценцији, односно између 13 и 15 година. *Follow up* студијом, која се бавила овим питањем фокусирајући три временске тачке, утврђен је пораст процента сексуално активних адолесценткиња – са 2%, колико их је било 1964. године, до преко 9% у 1980. години, а чак 26% у 2000. години.³⁹ Истраживање спроведено 2000. године показало је учесталост једнодневних веза и сексуалних односа под утицајем алкохола, као и то да је 22,5% испитиваних дечака и 3,5% девојчица старих 15 година већ започело сексуални живот.⁴⁰ Будући да је утврђено да у испитиваној популацији постоји слаба информисаност и заинтересованост за употребу контрацептивних средстава и уопште за очување репродуктивног здравља, не изненађује податак да је преко 90% адолесцентских трудноћа непланирано, нежељено и да завршава намерним прекидом. Последице абортуса у овом узрасту, осим емоционалних и психолошких тегоба које он иначе изазива, јесу и пораст спонтаних побачаја, превремених порођаја и секундарни стерилитет. Чак 14,4% оваквих случајева завршава секундарним стерилитетом.⁴¹ Но, осим ових, последице ризичног сексуалног понашања често су отелотворене у оболевању од различитих врста полно преносивих болести, од којих је инфекција HIV-ом тренутно најдрастичнији пример. О учешћу адолесцентске популације у броју оболелих од HIV-а код нас тренутно немамо података, али треба поменути да је у Америци ова инфекција постала шести водећи узрок смрти међу особама узраста од 15 до 24 године, а од укупног броја регистрованих случајева – 19% мушкараца и 24% жена припада старосној групи која има између 20 и 29 година.

Нарушена породична стабилност и ослабљен ауторитет родитеља, који се препознају као један од битних узрочника учесталости ризичног понашања адолесцената, видљиви су и у чињеници пораста „раних“ конзумента дроге, алкохола и дувана.⁴² Тако је забележено да је у Србији 2000. године просечан узраст у коме су испитивани средњошколци први пут пробали дрогу био 13 година. Просек година у коме је највећи број средњошколаца пробао алкохол био је још нижи – 12 година.

Стопа самоубистава младих од 15 до 24 године старости (на 100 000 младих тог узраста) нешто је нижа у нашој земљи него у другим земљама централне и источне Европе. Ипак, мада са променљивим трендовима, она показује тенденцију раста. У Србији је 1991. г. стопа износила 6,8, а у

³⁹ Исто, 55.

⁴⁰ Исто, 56.

⁴¹ Исто, 59.

⁴² Исто, 63.

Војводини – 10,0. Године 1996. у Србији је регистрована вредност износила 11,5, у Војводини – 10,4. На крају посматраног периода, 1999. године, у Србији је стопа била 9,0, у Војводини – 16,8, а годину дана касније стање у Србији остало је непромењено, док је у Војводини стопа опала на 10,8.⁴³

Релативни неуспех процеса еманципације деце тумачен је у научној литератури непромењеном традиционалном оријентацијом и патријархалношћу југословенске породице.⁴⁴ Међутим, заговорницима овог становишта као да је промакла чињеница да је у традиционалном концепту биолошку зрелост пратила и социјална, која је подразумевала прихватање одговорности нових улога и задатака, што је долазило са биолошким сазревањем. Проблем савременог друштва није био само у дисхармонији ових нивоа сазревања, него и у чињеници да освојена права нису подразумевала и нове дужности и виши степен одговорности. Слобода од традиционалних норми није била сама по себи довољна као солидан оквир постојања. Оно што јој је недостајало, били су апсолутни вредносни репери, који би слободи избора одређеног понашања дали дугорочнији смисао и оправдање.

Образлажући потребу за повећањем сексуалних и репродуктивних права младих, М. Јањић кроз једну филозофску мисао – доста сажето – указује на основно опредељење и усмереност процеса ове врсте еманципације: „Да би се о животу донела смислена одлука, потребно је ставити човека у контекст постојања, а не трајања.“⁴⁵ И заиста, уколико се занемари трајање, уколико се живот стави у оквире тренутка или, како је горе речено, у контекст постојања, све бива дозвољено, а ускраћивање било које врсте слободе постаје бесмислено. Међутим, без обзира на прихватање или неприхватање ове или било које друге филозофске опције, те животног стила који из ње проистиче, чињеница да људски живот постоји у контексту трајања не бива промењена појединачним или колективним забором. Да није тако, сви наведени случајеви аутодеструктивног, ризичног или суицидног понашања оставили би нас равнодушним.

⁴³ Исто, 71.

⁴⁴ Smiljka Tomanović Mihajlović, н.д., 223.

⁴⁵ Марина Јањић- Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 50.

Александра Павичевић

"Свобода" от родителите – Животът на съвременната младеж в Сърбия в светлината на процесите на демократизация на обществото

Традиционната концепция за обществена и семейна организация е подразбирала стриктна полово-възрастова стратификация и произтичащите от нея права и задължения. През втората половина на XX век се стига до трансформация и разпад на тези основи на социалната организация. Протичащият през този период процес на модернизация на обществото включва еманципация на всичките му членове, на първо място на жените и децата. Тази еманципация засяга икономическите, но е свързана и с редица други основни социални параметри, най-вече отнасящи се до „закриване“ на неприкосновения авторитет на бащата. Всеобхватното основно образование и промените в системата от културни ценности довежда до промяна в положението на децата и в семейството, и в обществото. Приетите през осемдесетте години на XX век закони са насочени към все по-голямото либерализиране на правата на младежите. В комбинация с глобалните обществени течения това довежда до промени в тяхното поведение, при което сексуалните (половите) аспекти на това поведение са особено интересни.

Ключови думи:

младеж, еманципация, правна регулация, авторитет

В настоящата работа ще бъде акцентирано върху значимите обрати по отношение на рамката на правната регулация на правата на детето, както и върху резултатите от изследването, проведено сред представители на младежката популация в село Дубона, в Шумадия.

Aleksandra Pavićević

“Liberation” from Parents: the Contemporary Serbian Youths in Process of the Society Democratization

The intensity of transformation of roles and status of children, legal norms concerning their rights towards their respective parents, family and society, corresponded closely to the similar processes of women emancipation. Many scientists even call the 20th century „the century of childhood“. The problems of children status and rights had begun to be investigated in 19th century regulations and studies. The process continued in the socialist period, as a consequence of changes in reproductive behaviors, concept of marriage, love and parenthood. Some authors cite as the characteristic feature of the change towards children a reduction of the number of children per family. Furthermore, the role of the children as well as their value has changed considerably within the micro-system. Namely, economic and working role of children, considered as primarily roles in traditional family according to socialist and post-socialist social theory, have disappeared, and a child, at least declaratively, becomes a source of pleasure and „object“ of parental love and devotion.

Key words:

youth, emancipation,
regulations, authority,
morbidity

The main difference between traditional and contemporary social concepts is in the direction of legal, social and political measures toward children but not the family per se. The idea of emancipation, in this context, assumed the liberation of children from parental authority, and their consequent individualization. In effect, this assumed that „autocracy“ of traditional family and subordination to father’s authority are to be exchanged with a relationship of trust, friendship, agreement and play. The change of legal status of children subsequently followed; the first regulations of this kind concerned limitation of parental rights in educational and raising methods. The Criminal Law regulation from 19th century sanctioned physical punishment of children aged 12 and older. In socialist period, regulations have brought new methods in inheritance rights; the second half of 20th century witnessed changes in regulations concerning reduction of legal age necessary to gain decision making, work capability, age at marriage, choice of occupation, and usage of family property, heterosexual and homosexual relations, the right to abortion and other medical interventions.

The consequences of enhanced rights of children and youths, aided by general loss of values at all levels of the society, are visible in increased cases of risky behavior, leading to a new phenomena of „new youth morbidity“.

Јадранка Ђорђевић

Етнографски институт САНУ, Београд

ИНТЕРНЕТ КОМУНИКАЦИЈА И БРАЧНО ПОСРЕДОВАЊЕ*

Један од циљева интернета јесте занемаривање и превазилажење различитих, у првом реду географских препрека у комуникацији и повезивању људи широм света. Могућности које нам пружа ова врста комуникације има безброј и могу се сагледати са више аспеката.

Овом приликом се указује на улогу интернет комуникације (чет и мејл) у сфери интерперсоналних веза и односа. Реч је о, мање или више, свима нама познатом феномену упознавања и остваривање веза и односа путем интернета. У раду се анализирају различити интернет сајтови, са намером да се сагледа улога ова врсте комуникације у успостављању предбрачних и брачних веза и односа.

Имајући у виду могућности које пружа интернет у интерперсоналној комуникацији, кренула сам у истраживање феномена познатог као *чет*.¹ Употреба интернета и чета у циљу упознавања партнера за везу постаје све распрострањенија и популарнија.² Упркос томе, незнатан је број оних парова чијем је упознавању и забављању кумовао интернет. Наведено ме је подстакло да се из угла етнологије позабавим улогом чета као проводације. Тачније – интересовало ме је на који се начин одвија

Кључне речи:

интернет комуникација,
кибер-простор, чет,
посредник, брак

* Овај рад је резултат истраживања на пројекту: Између традиционализма и модернизације – етнолошко/антрополошке студије културних процеса у Србији, бр. 147020; који је финансиран од стране МНЗЖ РС.

¹ Наведена реч је изведена од енглеске речи *chat room* и користи се као скраћеница за: „виртуелни простор, односно комуникациони канал преко ког комуницира више корисника у реалном времену“ (Stiven Džouns, *Virtuelna kultura*, XX vek, Beograd 2001, 363).

² На популарност интернета и чета у Србији крајем двадесетог и почетком двадесетипрвог века указују на првом месту медији. Овом приликом упућујем на прилог у којем ауторка говори о чету као културолошком феномену савременог доба (Шибалић М, *Љубав преко интернета: Кликни ми „волим те“*, Базар, Број 1010, Година XLI, 30. јануар 2004, 20-21).

комуникација између појединаца у виртуелном свету и какав је њен садржај, као и перспектива у остваривању љубавних (предбрачних и брачних) веза и односа.³

Истраживање је подразумевало боравак у кибер-простору и упознавање са концепцијом и садржајем интернет страница у оквиру којих се налазе модули за чет. Интернет странице, односно чет модули које сам анализирао имају сличну структуру и садржаје. Испоставило се да постоји велики број, што страних што домаћих, интернет страница које садрже модул за чет. Понуда је таква да може да задовољи свачији укусу и жељу. Осим општих, постоје сајтови који су „специјализирани“, односно осмишљени управо као „online matchmaking i community servis kreiran da obezbedi jednostavan način svojim članovima da upoznaju druge članove i parove na Internetu.“⁴

Комуникација у кибер-простору може се одвијати и тако што се појединци дописују путем мејла (енгл. e-mail: електронска пошта). Имајући наведено у виду и подстакнута чињеницом да многи користе ту опцију за упознавање будућих партнера, било је неминовно узети у обзир и ту могућност. Прва не искључује другу. Нису ретки примери да се, у зависности од могућности употребе рачунара, користе једна или друга опција, или већ обе упоредо. Многи из техничких (немају рачунар код куће, имају само једну телефонску линију и томе слично) или персоналних разлога не желе да четују, већ користе имејл као интернет опцију за комуникацију. Многи поседују мејл адресе на различитим интернет страницама и самим тим се увећавају могућности одржавања постојећих и остваривања нових познанстава и веза.

Анализирао сам неке од интернет страница. При избору сајтова, основни параметар је била њихова популарност на домаћем тржишту.⁵ Из тог разлога сам их сматрала и најинтересантнијим за истраживање. Посматране интернет странице се, у суштини, не разликују по свом садржају. За извођење закључака нису толико индикативне евентуалне концептуалне дивергенције између посматраних сајтова, колико класификација истих од стране самих посетилаца.⁶

³ Емпиријско истраживање интернет комуникације, конкретно чета, одвијало се током 2004 и 2005. године и у почетној је фази. Из тог разлога свеобухватнија анализа проблема, које сам констатовала, тек предстоји.

⁴ Изнесено стоји у полиси приватности једног од најпопуларнијих домаћих сајтова ове врсте: <http://www.romance-cafe.com/info/privacy>

⁵ О популарности одређеног сајта судим на основу исказа посетилаца, односно испитаника. Основни параметри према којима посетиоци оцењују сајтове су: брзина размене порука приликом чета, могућност разговара са више појединаца на једном сајту, као и „слободан“ приступ (у смислу да није потребно платити регистрацију или додатне погодности, као што су, рецимо, могућност разговора са више особа у исти мах, или могућност слања више од четири поруке у току једног дана).

⁶ Узорак су сачињавали посетиоци интернет страница који живе у Србији и Црној Гори, као и наши исељеници. Разговарала сам са испитаницима оба пола, старости између 20 и

Појединци интернет странице препознају као „озбиљне“ и „мање озбиљне“. Основни параметар према којем врше поделу представља садржај одређене странице, односно модула за чет. Међутим, то не значи да се на страницама које се сматрају „неозбиљним“ могу срести особе које четују са „озбиљним“ намерама, као и обратно. Посетиоци са „озбиљним намерама“ су они који „одлазе на нет“, јер желе да упознају једну особу или више њих са којима ће разговарати о музици, филму, позоришту, клатурним збивањима, укратко о широком спектру тема, али ретко и никако не на самом почетку упознавања – о сексуалним искуствима. „Неозбиљним посетиоцима“, за разлику од претходно поменуте групације, сматрају се саговорници који посећују интернет странице са намером да пронађу особу за забаву и флерт.

Истраживање виртуелног простора поставља пред нас низ питања методолошке природе, пре свега у вези са избором метода рада.⁷ Са тим у вези је и питање позиције и улоге истраживача. Постоје две могућности када је у питању одређивање статуса истраживача у овој врсти проучавања. Једна би била *covert research* – истраживач је у том случају посматрач који, како наводи Кристина Хајн *stays on the verandah*,⁸ а друга подразумева супротно од прве и, посматрано са етичког становишта – оправданија је. Претпоставила сам да ће, с обзиром на тему проучавања, бити примереније да у истраживању будем „прикривени посматрач“.⁹ Сматрала сам да је у циљу добијања веродостојних података исправније да испитаницима не откривам своју истраживачку позицију, а да активно учествујем у чету.¹⁰

Чињеница је да је добијене податке теже проверити када је у питању истраживање интернета, али то свакако није оправдан и довољан разлог да се проучавање виртуелне реалности не обавља.

Проблеми у вези са методама истраживања интернета настају због тога што се материјални простор одваја од дигиталног и што се везе између њих потцењују, разлике истичу, а сличности занемарују.¹¹ Научни дискурс би,

45 година. У истраживању су учествовали испитаници који нису у браку, али и они који су ожењени, односно удате испитанице, као и разведени, односно испитанице које су разведене.

⁷ Методски поступци прикупљања података које сам применила у истраживању подразумевали су примену стандарних метода и техника етнографског истраживања (употреба релевантне домаће и стране литературе и обављање теренског истраживања), с тим да сам их прилагодила простору и предмету који је истраживан. О методама етнолошког истраживања кибер-простора видети код: Љиљана Гавриловић, *Етнографија виртуелне реалности*, ГЕИ САНУ ЛП, Београд 2005, 9-16.

⁸ Према: D. Bell, *An Introduction to Cybercultures*, Routledge, London, New York 2001, 198-200.

⁹ Исто, 2001, 199.

¹⁰ То кокретно значи да сам поставила свој профил на интернет страницама које сам анализила. На тај начин сам се активно укључила у комуникацију, односно чет, тј. била сам истраживач који учествује.

¹¹ Wittel Andreas, *Etnografija u pokretu, od terena do mreže i interneta*, http://www.ief.hr/novaetnografija/etn_3teksta.php/Wittel.pdf

имајући у виду наведено, требало усмерити ка изналажењу најадекватнијих методолошких решења за изучавање интернета.¹²

Комуникација у кибер-простору омогућава истовремену посету већег броја сајтова. Многи ту предност интернет комуникације обилато користе. Има такође примера да појединци, незадовољни услугама одређеног сајта или због разочараности у посетиоце, „прелазе“ на други сајт, верујући да ће на следећем или већ ко зна којем по реду пронаћи одговарајуће саговорнике. Самим тим, проширују се могућности за избор „праве“ особе. Могућност великог избора представља један од примарних разлога зашто људи, желећи да упознају потенцијалног партнера за везу или брак, користе интернет и чет.

Посетиоци се, с обзиром на учесталост боравка „на чету“, могу оквирно поделити на оне који се „не скидају са нета“, тј. четују свакодневно, и то по неколико сати на дан. У другу групу сврставају се они који четују повремено – у распону од два, три пута недељно до неколико пута месечно. Интензитет „одласка на чет“ зависи свакако од могућности употребе компјутера и од слободног времена. У вези са том констатацијом, интересантно је напоменути да нису ретки појединци који су рачунар куповали са намером да га користе за одлазак на чет или играње игрица. Наравно, имамо и супротне примере: појединци поседују рачунар и модем за интернет, али не желе да га користе у циљу успостављања љубавних веза и односа. Те особе имају аверзију према чету, односно не верују у могућност упознавања партнера посредством интернета и чета.

Појединци посећују интернет странице из више разлога. Једни четују јер су радознали и желе да „пробају нешто ново“, други јер им је досадно: „на паузи сам и досадно ми“, а трећи – опет – јер су усамљени.

Веза између усамљености и чета свакако постоји. Појединци који четују са намером да на тај начин реше проблем усамљености, најчешће су у немогућности да се друже са пријатељима офлајн, јер су исти већ у браку и имају породичне обавезе и недовољно слободног времена за дружења са њима. Из тог разлога, особе које нису у браку или у вези, проблем решавају тако што четују, односно траже на интернету особу са којом ће разговарати. Због тога се велики број усамљених и оних који су сами затиче на чету (свакако да самоћа и усамљеност нису увек узрочно-последично повезане са брачним стањем). Неки испитаници чак сматрају да немају други избор уколико желе да сретну „сродну душу“. Наравно, уз то реално постоји и

¹² Наведене проблеме су у страним етнологијама/антропологијама покушали решити тако што су организовали скупове, конференције и форуме на којима су истраживачи различитих профила износили своје запажања. У вези са тим видети: Hine Christine, Virtual Ethnography, IRISS '98, <http://www.sosig.ac.uk/iriss/papers>; Marcus G. E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. Annual Review of Anthropology 24, 1995, 95-117; Mann Chris & Stewart Fiona, Internet Communication and online Research: A Handbook for Researching Online, Forum: Qualitative Social Research, <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-01/1-01review-gray-e.htm>.; Bošković Aleksandar, <http://www.gape.org/sasa/lecture203.htm>

„друга страна медаље“, а то је питање утицаја интернета на отуђење.¹³ Интернет нам омогућава превазилажење једне врсте проблема, али истовремено представља опасност, јер је граница између усамљености и отуђености поприлично флуидна.

У корелацији са разлозима стоје и аспирације. Једни желе да се забаве, други да „убију“ време, а неки би да упознају „сродну душу“. У основи свих „јављања“ ипак се налази интенција *упознати потенцијалног партнера*.

Наши исељеници, за разлику од већине посетилаца који живе у Србији, четују са девојкама из матице са намером да упознају „девојку за брак“. Исељеницима је интернет комуникација уједно и контакт са матицом. С обзиром на то, не постоји разлог који би их спутавао да јасно и без околишања изразе своје намере и жеље. Међутим, у тој ситуацији постоји и реверзибилан однос. Нестабилна економска, социјална и политичка ситуација у земљи подстакла је особе женског пола да излазак из земље реше тако што ће се удати за странца, односно за мушкарца који је пореклом са ових простора, а живи ван матице. Интернет и чет су се у том погледу показали као најпримеренији за изналажење брачног партнера у иностранству. Проналажење брачног партнера у иностранству, где је економска и политичка ситуација неупоредиво боља од ове у земљи, указује на везу између интернет комуникације и политичког система, односно социо-економске ситуације у земљи.¹⁴

Код многих посетилаца наглашена је тежња да се виртуелно дружење конкретизује, односно – реализује у офлајн стварности. Упркос томе, у мањини су посетиоци који интернет доживљавају као брачног посредника. Наведено је да је то само делимично последица неповерења у онлајн упознавање и везе, а у знатнијој мери је у корелацији са чињеницом да се на нету и чету могу срести махом посетиоци који желе само забаву и авантуру. Није нимало лако утврдити колика је бројчана надмоћ једних у односу на друге посетиоце. У покушају да барем донекле установим чињенично стање, послужила сам се статистиком која се води на једној од најпознатијих домаћих интернет страница.¹⁵ Чланови поменутог „кафана“ подељени су по

¹³ Колико је поменути проблем присутан, не само у Србији, већ и на ширем европском простору илуструје податак да је на БЕЛЕФ-у 2005. године одиграна позоришна представа „Nickname“ у којој се приказују потешкоће које се јављају услед свакодневног вишечасовног „четовања“ или дописивање путем имејла (видети: <http://www.belef.org/05/pozorište/nadimak.html>).

¹⁴ О томе како економска и политичка ситуација могу да допринесу популаризацији интернета као посредника при склапању бракова не показује само моје истраживање, већ је тај проблем студиозно разматран у књизи: Constable Nicole, „Romance on a Global Stage: Pen Pals, Virtual Ethnography, and 'Mail-Order' Marriages“, http://www.amazon.com/gp/reader/0520238702/ref=sib_dp_top_fc/002-7203713-8583245?_encoding=UTF8&p=S001

¹⁵ У питању је интернет страница: <http://www.romance-cafe.com> О популарности исте судим на основу исказа испитаника, а илустрације ради наводим оцену једног од посетилаца поменутог сајта који се представио као „Стари ловац“: „Постао сам ваш члан, не тако дуго. Немам појма више где сам већ био члан. Али нисам још нашао нешто тако добро као што

групама које су формиране према интересовањима, тј. жељама посетилаца. Од укупног броја чланова (10.596 – толико их је било у једном од посматраних дана), у групи оних који су навели да су се учланили јер желе да пронађу партнера за брак налазило се 117 чланова, а највише посетилаца има у групи „шта буде – биће“ (6.698).¹⁶ Наведене бројке мењају се из дана у дан, али не у свим групама. Најчешће се увећава број чланова у групи „шта буде – биће“, док се број посетилаца који се у старту декларишу за „брак“ не мења месецима. То што је неко члан једне од група, не значи да не може да комуницира са посетиоцима који се налазе у другим групама, и обрнуто. Припадност одређеној категорији и профил битни су због тога што представљају смерницу за оне који „трагају“. Осим тога, многи који се налазе у групи „шта буде биће“, иако имају примарну жељу да упознају момка или девојку са којом би да остваре љубавну везу или склопе брак, прикривају је из страха да не буду погрешно схваћени и, самим тим, онемогућени да „бирају“ или да буду „изабрани“.

Очигледно је да неповерење у чет представља један од разлога који утиче на формирање (нумеричке) несразмерности између броја посетилаца чета и бракова којима је кумовао интернет. У вези са тим, једна од посетитељки виртуелне кафане истиче:

Немам предрасуда по питању овакве врсте упознавања али је наша средина још увек, нажалост, резервисана према свему што је ново. Да, упознали смо се баш овде, било је то више другарско ћаскање а врло брзо смо разменили бројеве телефона, и пошто нисмо баш далеко, око 100 км после само 15 дана дошло је до првог сусрета. Мислим да смо и он и ја већ тада знали да ћемо остатак живота проживети заједно. У међувремену смо били на одмору, чак су се и родитељи упознали а венчање је заказано за октобар. Ако успем да се са околином договорим, верујте са задовољством бих вас позвала на венчање, јер знам да би многи желели да то прочитају и разбију предрасуде

(у потпису: бивша чланица).¹⁷

Међутим, ретки су они којима се десило нешто слично. Самим тим, у већини су они који не верују у могућност остваривања „праве“ везе и партнерских или пријатељских веза посредством интернета. Стварању неповерења у моћ чета као мечмејкера (енгл. *matchmaker* – проводација)

сте Ви. Честитам и поносан сам да и наши људи знају како да користе интернет. Желим вам све најбоље и да наставите да и даље водите, овај супер сајт.“ (забележено на насловној страни интернет странице: <http://www.romance-cafe.com>, 5. 7. 2005.).

¹⁶ Остале категорије су: „забава“ и у њој има 731 члан; „пријатељство“ броји 599 чланова, „секс“ 529 чланова, „ћаскање“ 510, „само авантура“ 404, „чет или имејл“ 308, „дугорочна веза“ 302, „партнер за излазак“ 89, „свингери“ 51 и категорији „остало“ налази се 251 члан (<http://www.romance-cafe.com>; 28. 9. 2005.).

¹⁷ Забележено на насловној страни интернет странице: <http://www.romance-cafe>, 27. 7. 2005.

доприносе негативна искуства стечена приликом упознавања виртуелног партнера у офлајн стварности. Наиме, многи су приликом првог сусрета „ван нета“ били разочарани због понашања или физичког изгледа особе са којом су се упознали „на чету“. Испоставило се да особа са којом су „били на чету“ није таква каквом се представљала. Самим тим, долази до прекида даље комуникације. Уједно се губи и нада у могућност упознавања партнера посредством чета. Многи престају да одлазе „на чет“ након првог или другог неуспелог покушаја. Други се враћају трагању за „нормалном“ девојком или младићем у виртуелном свету месец или два након неуспелог покушаја, надајући се да ће овај пут имати више среће.

Незнатан број оних онлајн веза које имају „срећан крај“ не умањује значај и улогу интернета као виртуелног проводације. Интернет јесте посредник у остваривању веза, независно од постојаности и квалитета остварених односа. Он јесте својеврсна онлајн агенција, чије се услуге обављају у оквиру граница кибер-простора. На том простору нема непосредног контакта између особа које траже услугу и оних који руководе тим агенцијама. Претпостављам да је чет, из истог разлога, кудикамо популарнији у односу на неке друге офлајн агенције које посредују при упознавању брачних партнера.¹⁸

Једна од предности интернет комуникације, конкретно – чета, сагледано у односу на комуникацију „уживо“, јесте непостојање физичког контекста. Упоредо са тим, истиче се још једна дистинктивна компонента интернет комуникације – загарантована дискреција. Посетиоци интернет страница сагласни су да је због тога једноставније успоставити комуникацију са људима у виртуелној стварности, у односу на ову у којој живимо. У вези са тим, један од посетилаца чета истиче:

На интеренету си опуштенији, тамо можеш да кажеш све што хоћеш, јер те други не познају, интернет је као рупа у коју закопаш тајне.

Наведене предности можемо безусловно прихватити као такве само уколико занемаримо да, уједно, могу имати и негативне последице. Испоставило се да непостојање физичког контекста и могућност прикривања правог идентитета, односно измишљање нових, јесте котнрапродуктивно приликом покушаја реализације виртуелне везе у реалности у којој живимо. Наиме, посетиоци се у интернет комуникацији неретко опходе према саговорнику на другачији начин у односу на свој наступ ван виртуелне стварности. Такво искуство наводи појединце да инсистирају на сусрету „уживо“, јер:

¹⁸ Несумњиво да би било интересантно извести компарацију на линији – особе које имају улогу проводације у офлајн сфери – офлајн агенције за брачно посредовање – интернет и чет. С обзиром на то да анализа те врсте односа превазилази оквире овог рада остаје да се са тим питањем позабавим у неком од наредних прилога.

све док не сретнеш особу не можеш бити сигуран каква је;
сусрет ван нета је важан не само због утврђивања физичког
изгледа, он често јесте пресудан, битно је такође да видиш
како се неко понаша, говори, облачи

наводи једна од посетитељки чета.

У вези са тим намеће се питање: које су контраиндикације уколико дође до злоупотребе флуидности идентитета.¹⁹ Наиме, зар можемо бити сигурни да појединци у виртуелном свету не комуницирају управо на исти начин на који то чине и у свету у којем живе и да се у офлајн реалности не прикривају „прави“ идентитети. У томе и јесте највећа потешкоћа, рекла бих, јер није нимало једноставно установити када је неко стварно то што јесте.

Значајну улогу у интернет комуникацији има фотографија.²⁰ Истакла сам да непостојање физичке компоненте у виртуелној стварности оставља могућност имажинације, а узрочно-последично са тим и могућност формирања погрешне представе о особама са којима се комуницира. Наведено резултира формирањем погрешног утиска о саговорнику и самим тим је неминовно разочарење при сусрету „уживо“. Претпостављам да аутори интернет страница примарно из тог разлога постављају опцију „галерија“, у којој се налазе фотографије чланова одређене интернет странице. Наведено омогућава, онима који крећу у комуникацију не само да „сниме“ саговорника, већ и да сами поставе своје фотографије. Упркос томе, у већини су они посетиоци који не желе да поставе своју фотографију. Неки од њих се стиде свог физичког изгледа, а многи се плаше да их због постављене фотографије не „стартују“ или „смарају“ они посетиоци са којима не желе да комуницирају. Није искључено да код неких посетилаца постоји и страх од препознавања од стране колега, пријатеља или рођака. Наиме, многи појединци одлазе у виртуелну „кафану“ крадомице, односно – не желе да за то знају они њихови пријатељи, рођаци или колеге који на овај вид комуникације гледају са подсмехом. Наравно, не треба занемарити могућност постављања и слања лажних фотографија, односно фотографија особа које су zgodније и привлачније у односу на онога ко их шаље. Међутим, какве год да су намере посетилаца чета, ретки су они који се поигравају на тај начин, јер им лажно представљање никако не иде у прилог. Упркос томе, многи, из страха да не би били преварени и у жељи да се увере у истинитост физичког изгледа саговорника, захтевају да им пошаље две или три фотографије на којима се налази у различитим ситуацијама.

¹⁹ Проблем идентитета појединаца немогуће је избећи или игнорисати када је у питању истраживање кибер-простора. О томе сведочи и зборник радова: *Virtuelna kultura, identitet i komunikacija u kiber-društvu* (ur. S. Džouns, Bibiloteka XX vek, Beograd 2001) у којем аутори (њих десет) покушавају да размотре не само предности, већ и последице развоја информационих технологија.

²⁰ Videti: Moličnik Vesna, Fotografije na osebnih spletnih straneh kot možen vir antropološkega raziskovanja, *Traditiones* 30/1, Ljubljana 2001, 313-324.

Испоставило се да је у причи о виртуелним дејтовима и онлајн љубавима пресудан сусрет у реалности у којој живимо. Да ли ће виртуелно дружење и љубав имати срећан или несрећан крај, то не зависи од структуре и садржаја одређеног сајта, већ од сусрета и упознавања ван кибер-простора. Истакла сам већ да је незнатан број појединаца који се након првог сусрета у овој реалности заинтересују за наставак дружења изван виртуелне стварности. Из тог разлога, искуснији у овој врсти комуникације „живе у виртуелној стварности“, односно пролонгирају сусрет „уживо“ колико год је могуће. Наведено се може схватити као показатељ да виртуелна стварност јесте другачији свет од овог у којем живимо и да нисмо сви спремни и у подједнакој мери изверзирани да се у њој сналазимо.

* * *

Упркос томе што кибер-простор представља реалност *per se*, постоји преплитање између њега и света у којем живимо.²¹ Претпостављам да томе доприноси чињеница да један не искључује други, већ да егзистирају паралелно. Самим тим, однос онлајн-офлајн реалност постаје јасније одређен. Међутим, уједно постоји дихотомија у схватању онлајн и офлајн сфере. Не можемо бити сигурни да је она оправдана, али свакако да показује како посматрамо однос између те две реалности. Стиче се утисак да управо њихово преплитање збуњује појединце. Претпостављам да конфузија настаје зато што кибер-свет *a priori* означавамо као нешто имагинарно и у дивергенцији са офлајн стварношћу. Уколико интернет комуникацију и чет посматрамо из овог света у којем живимо, виртуелна стварност може да изгледа као нешто нестварно и необично. Осим тога, чини се да је људима тешко да прихвате да уз ову постоји и нека друга реалност, која тиме што смо у њој физички невидљиви није ништа мање реална од стварности у којој живимо. Виртуелна стварност је илузија онолико колико и ова у којој смо физички присутни, односно – онолико колико ми сами желимо да то буде.

* * *

Остаје да се запитамо куда води све већа поплава интернет сајтова, као и све већи број њихових посетилаца, и шта се дешава у случају када се употреба истог „предозира“. Изгледа да је, у ствари, немогуће да се услед иновација у технолошкој сфери спречи настанак негативних појава и последица у социјалној сфери. Самим тим, у први план се поставља питање да ли је интернет најадекватније решење за превазилажење одређених

²¹ Спој онлајн сфере и офлајн живота не назире се у неким другим варијантама интернет комуникације тако јасно и није од суштинског значаја, као у случају чета. Овде, пре свега, мислим на мудове (engl. MUD – Multi-User Domain/Dungeon) и форуме као врсту интернет комуникације. Овом приликом упућујем на рад: Иван Ђорђевић, *Идентитет у 'виртуелној заједници': случај форума „Знак Сагите“*, ГЕИ САНУ LIII, Београд 2005, 263-277.

персоналних и друштвених проблема. Наиме дотеривање интернет комуникације и услуга те врсте не указује само на постојање одређеног културолошког феномена дугог трајања, већ – пре свега – на постојање одређених проблема који, претпостављам, због наше склоности да (пре)наглашавамо позитивности које модерна технолошка достигнућа нуде, често остају занемарени или маргинализовани.²²

Јадранка Джорджевич

Интернет-общуване и брачно посредничество

Една от целите на Интернет е обезсмислянето и преодоляването на различните, на първо място географски, препятствия в комуникацията и връзките между хората по целия свят. Възможностите, които ни предлага този вид комуникация, са безбройни и могат да бъдат погледнати от различни аспекти.

Ключови думи:

комуникация по Интернет,
чатене, виртуални връзки,
брак

Този път се фокусираме върху един от вариантите на този вид комуникация – чатенето (на англ. *chat*). Става дума за повече или по-малко познатия на всички ни феномен на запознаване и осъществяване на връзки и отношения чрез Интернет. Накратко казано, в настоящата работа ще бъдат анализирани разнородни социални фактори и програмите за чатене, с намерението да бъдат видяни както възможностите, които предлага, така и последиците, които има този вид комуникация за установяване на предбачни и брачни връзки и отношения.

²² Изузетак представљају научници из иностранства, који су неке од проблема у вези са развојем и утицајем информационих система на културу и живот појединца констатовали још седамдесетих година двадесетог века (видети: A. Escobar, *Welcome to Cyberia, Notes on the Anthropology of Cyberculture*, *Current Anthropology*, Volume 35, Number 3, June 1994, 211-231).

Jadranka Djordjević

Virtual Matchmaking

Whether we like it or not, personal computers and internet have become an integral part of our daily lives. Well aware of the possibilities offered by internet, I researched into phenomena known as chat. To be more precise, I was interested in ways of communication between individuals in virtual world, its content

Key words:

Internet communication,
cyber space, chat,
matchmaker, marriage

and perspectives in forming premarital and marital relationships. The research comprised active participation in cyber space and acquiring knowledge of conception and contents of internet sites with modules for chat. There are many such sites, foreign and local, that could fulfill everybody's desires and wishes. Communication in virtual reality allows surfing a number of sites.

A possibility of a number of choices is one of the primarily reasons of why people, wanting to find a potential partner for marriage or relationship, use internet and chat. Internet is visited from various reasons: some people are just curios and want „to try something new“, some are bored: „I'm on a brake and bored“ and some are just plain lonely. Underline all these is the common intention- to meet a potential partner. In spite of this, the visitors who experience internet as a marriage matchmaker are minority. This is only partially due to the virtual nature of the possible relationships and disbelief in such kind of relationship forming, and is more due to the fact that most visitors just want to have fun and adventures. I assume this to represent one of the reasons influencing the numerical difference between the chat visitors and entered marriages via internet. In the story of virtual sites and online love affairs, the meeting in a real, off-line world is decisive. Virtual friendships and love affairs happy endings do not depend of contents and structure of a particular site, but on a meeting outside cyber space. Even so the given small number of the online relationships with happy ending, the role and importance of internet as virtual matchmaker stands. Internet is a mediator in establishing relationships regardless of their quality and persistence. Namely, internet is a particular online agency whose services are provided in one reality, within its borders. In spite of the fact that cyber space represents a reality per se, between it and the world we live in, there is a certain connection. It is probably that this parallelism and knotting that confuses certain individuals. I assume that confusion arises because we mark cyber space a priori as something imaginative and in divergence with the real of-line world, never doubting the actual reality of the world we live in. This virtual reality is as much an illusion as this one where we actually live, depending on how much we want it to be. The expansion and technical superior of internet communication and similar services point to an existence of

particular long lasting cultural phenomena, and point to certain problems that stay marginalized because of our inclination to overemphasize modern technologies. Considering all, I suggest that scientific discourse should be directed into realization of contraindications implied by internet communication.

Драгана Антонијевић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет у Београду

Антрополошки приступ модерним облицима фолклорне комуникације:

Графити и формулативне SMS и имејл поруке*

У раду се разматрају фолклорне карактеристике три облика савремене и популарне комуникације – графита, формулативних SMS и имејл порука. Уочавају се њихове жанровске одлике, а потом се детаљно анализирају њихове специфичности са аспекта фолклористичке и комуникацијске теорије. Уочава се, такође, њихов шири социјални и културолошки значај, контекстуална употреба, као и идеолошка и вредносна усмереност сваког од анализираних облика комуникације.

Графити, формулативне SMS и формулативне имејл поруке ушле су у употребу у Србији током друге половине деведесетих година 20. века, постајући веома популаран савремени облик комуникације.

Употреба компјутера и Интернета, као и мобилних телефона који служе за слање SMS и имејл порука, везана је за развој информатичко-комуникацијских технологија у светским размерама, почев од средине осамдесетих година 20.

века. У Србији се почетком деведесетих јавља шира употреба личних рачунара, а тек у другој половини исте деценије – и употреба мобилних телефона (око 1998. године). Оба ова апарата имала су, у тренутку свог појављивања, значај статусног и престижног симбола за своје власнике, да би неколико година касније ушли у масовну употребу изазвану, с једне стране,

Кључне речи:

графити, SMS поруке, имејл поруке, фолклорне карактеристике, жанровске одлике, формулативност, традиционалност и иновативност, експресивна и симболичка комуникација, дискурзивна пракса

* Текст је резултат рада на научном пројекту *Антропологија у XX веку: теоријске и методолошке перспективе*, који је у целости финансиран од стране МНЗЖС Републике Србије, под бројем 147037.

глобалном информацијском културом и, с друге стране, приступачним ценама. Њихово поседовање и употреба немају само утилитарну и практичну сврху, већ представљају врсту савременог културног и социјалног императива. Наиме, они имају *значај важног канала за преношење различитих симболичких порука и остварење фолклорне и масовне комуникације*. У том смислу се модерна технолошка средства јављају и као медиј преношења шематизованих и стилизованих порука, али и као културни феномени који утичу на њихово стварање.

Што се графита тиче, ту ствари стоје донекле другачије. Историја исписивања графита је дуга, али су графити какве данас срећемо релативно нова појава. Њихово учестало појављивање на зградама, слободним уличним површинама и јавном превозу везује се за велике градове Северне Америке и јачање покрета за људска и грађанска права седамдесетих година 20. века. На њихову популарност и масовност, укључујући и зидно сликарство (wall painting, graffiti art), утицали су током осамдесетих и деведесетих година концептуални, музичко-извођачки правци, попут репа, хип-хопа и брејкденсинга. Графити постају писменији и много више усмерени на политичке и социјалне теме. Као субверзивна дискурзивна пракса, они задобијају функцију *симболичке форме отпора*, поготово у оним срединама које одликује социјална и етничка тензија, велика политизација друштва и дискрепанција између идеолошки наметнутог дискурса и мишљења »обичног« народа.

У Београду се највећа експанзија графита, као „симболичке форме отпора“, догодила од 1996. до 2000. године, када су графити коришћени као вид борбе против режима Слободана Милошевића. Тада су били прихваћени као легитимно средство грађанско-опозиционог и студентског бунта, са очигледном функцијом социо-психолошког одушка од нагомиланих политичких, друштвених и економских тензија. Исписивање графита је представљало јасан политички, идеолошки и, у односу на владајући режим, контракултурни чин. Осим графита, популарна средства испољавања контрарежимског бунта, у често врло духовитом маниру, иронишући и пародирајући савремени тренутак, били су бедеви, налепнице, преиначене копије уличних натписа, чаше и мајице са штампаним текстовима итд. Обрада тих материјала представљала је врсту фолклорног, пластичног и вербалног изражавања у служби преношења сличних порука. Када се након 2000. године режим у Србији променио, остала је идеја да је бунт и незадовољство најлакше и најбоље исказати графитима који су свима лако доступни и очигледни.

Кључна карактеристика графита које сам забележила заједно са студентима етнологије и антропологије у Београду, у зиму 2004/2005. године, јесте пролиферација различитих тема које су се удаљиле од непосредних, дневнополитичких догађаја, који су представљали доминантну преокупацију графита у претходном периоду, тј. у последњој деценији 20. века. У том смислу, графити који се срећу на улицама Београда с почетка 21. века показују да је непосредна друштвенополитичка тензија опала, а да је у фокус интересовања писаца графита ушла разноврснија тематика, пре свега она која

се тиче неких непосредних, свакодневних преокупација, размишљања и проблема писаца графита. Такође је на београдским графитима уочљив још један занимљив медијско-политички феномен: садржај већине политичких графита, забележених током нашег теренског прикупљања, упућује на закључак да су њихови писци припадници и симпатизери странака које су биле на власти у време Слободана Милошевића (СПС, СРС и ЈУЛ), а које су прешле у опозицију након 2000. године! Феномен је сасвим разумљив: током деведестих година 20. века њима су била доступна најутицајнија штампана и електронска гласила путем којих су пласирали своје политичке идеје. У то време, пак, демократска опозиција је на располагању имала свега неколико опозиционо оријентисаних часописа и радио и тв станица, па су им зидови и друге јавне површине махом служиле за исписивање политичких порука у форми графита. Након промене власти, ситуација се преокренула: већина политичких ставова бивших владајућих странака (поготово оних у којима су величали своје вође и екстремне националистичке ставове, уједно агресивно критикујући нов ДОС-ов режим), није више били пожељна за јавно и масовно пласирање, мада им медији нису били недоступни. Стога су се они окренули, између осталог, и оном начину преношења порука који је њихова дотадашња опозиција користила – графитима!

Заједничке одлике графита, формулативних SMS и имејл порука: „уклапање“ / „опирање“ фолклорној категоризацији

Будући да анализирани облици модерне комуникације припадају различитим жанровима са специфичним карактеристикама, потребно је најпре рећи шта представља њихове заједничке особине. Важно је, такође, истаћи да се анализирани жанрови донекле опирају класичној систематизацији по фолклорним карактеристикама. Разлог лежи у чињеници да они нису типичан продукт фолклорне комуникације на традиционално схваћен начин. Они представљају жанрове „на међи“ између фолклора и популарне културе, позајмљујући од обе групе културних феномена понеке од својих особина!

Својевремено је Џозеф Арпад исправно уочио да се поље популарне културе јавља као нека врста *аномалије* између фолклора и књижевности, опирајући се тумачењу уз помоћ разрађених и успостављених аналитичких приступа ових двеју дисциплина. Арпад је, такође, указао на тешкоће са којима се, анализирајући жанрове популарне културе, срећу фолклористи и књижевни критичари зато што им приступају као „чистим“ жанровима, не уочавајући њихове дистинктивне и специфичне особине. Истакавши два низа карактеристика које се приписују фолклорним, односно, књижевним делима, Арпад је указао на то да се производи популарне културе налазе између ова два низа, позајмљујући, измеђујући и комбинујући фолклорне и књижевне

особине да би створили посебне феномене вербалне и експресивне културе који захтевају, стога, и посебну аналитичку обраду.¹

Већина особина фолклорне комуникације, које је Арпад навео, представљаће и у мом раду полазну основу за одређивање фолклорних особина анализираних жанрова. То су: оралност, перформативност, комуникација „лицем-у-лице“, ефемерност, колективност, ре-креативност, варијабилност, традиционалност, несвесна структурираност, јавно и колективно власништво, дифузија и начин меморисања. С друге стране, у раду ће бити истакнуто свако одступање од ових особина, што утиче на то да графите, формулативне SMS и имејл поруке посматрамо као *жанрове између фолклора и популарне културе*!

Графити, формулативне SMS и имејл поруке представљају, дакле, модеран вид *вербалне, експресивне и симболичке комуникације*, начин да се у *формулативном облику*, тј. користећи се посебним језиком, устаљеним обрасцима и наративним схемама, искажу индивидуална и/или групна схватања, размишљања, осећања и ставови. Реч је о „шематским“ порукама, краћим или дужим текстовима, који се могу окарактерисати као прозне или стиховане форме које кореспондирају са неким већ постојећим, усменим и писаним фолклорним врстама. Будући да преносе одређени „*поглед на свет*“, културне вредности и друштвене концепте, да одсликавају савремене преокупације својих корисника и да учествују у изградњи и потврђивању њиховог идентитета, могу се посматрати и као посебни облици *дискурзивне праксе и система репрезентације*.

Оправдано је поставити питање: да ли су то нови жанрови? Формални приступ одређује жанрове као наративе са заједничким и препознатљивим тематским, стилским и структурално-композицијским елементима. Могу се дефинисати и као специфичне историјске конвенције и идеје спрам којих аутори стварају дискурсе, а слушаоци их примају. По теорији Михаила Бахтина, жанрови су тематске и стилске конструкције које уобличавају идеолошке вредности укоренење у ширем социјалном контексту. Стога је сваки жанр вредносно оријентисан и представља медијатор неке идеологије.²

У контексту поменутих *жанровских одлика*, за графите, формулативне SMS и имејл поруке може се несумњиво рећи да свака од ових фолклорних форми представља наративе са специфичним и препознатљивим карактеристикама, мање или више естетизованим, да представљају – у историјском смислу – наративне конвенције типичне за последњу четвртину 20. века и да су вредносно и идеолошки оријентисани. Основне функције су им *обавештајна, забављачка и интегративна*, у смислу изградње и потврђивања индивидуалног и групног идентитета.

¹ Joseph J. Arpad, *Between Folklore and Literature: Popular Culture as Anomaly*, Journal of Popular Culture, vol. IX, issue 2, 1975, 403-422.

² William Hanks, *Discourse Genres in a Theory of Practice*, American Ethnologist, vol. 14, No. 4, 1987, 670.

Они уједно представљају *модификације* постојећих и познатих фолклорних жанрова. Графити се могу посматрати као врста *фолклорних етиграфа*, савремене верзије једне веома старе традиције писања, жврљања, шкрабања, цртања и гравирања на јавним површинама (зидовима зграда, оградама, степеништу, хаустору, стубовима, јавним тоалетима, превозним средствима, историјским и надгробним споменицима итд.). Формулативне SMS поруке показују велику присност са читавим низом традиционалних усмених и писаних фолклорних форми, као што су *загонетке, питалице, изреке, „народне мудрости“, афоризми, здравице, честитке, пародије, вице-ви, шале, ругалице, подругачице, клетве, споменари, љубавна лирика*.³

Међутим, у односу на традиционалне форме са којима деле низ заједничких особина, графити, формулативне SMS и имејл поруке уводе:

- нове мотиве и садржаје, проистекле из савременог социо-културног и урбаног контекста;
- нове поступке у обради традиционалне фолклорне грађе, као резултат њихове везе са савременом популарном и мас-медјјском културом;
- нови канал преношења порука, посебно захваљујући развоју информацијско-комуникацијских технологија (компјутер, Интернет, мобилни телефон).

Специфичне фолклорне и комуникацијске карактеристике графита, формулативних SMS и имејл порука

Графити

Као начин изражавања „погледа на свет“, графити несумњиво представљају део урбаног културног миљеа. Потребно да графити буду написани и прочитани представља њихову основну експресивну и комуникацијску функцију унутар сложене семиологије града. Било садржајем, било местом на коме се налази, графит „боде очи“, привлачи пажњу, што му и јесте примарни циљ, уносећи нове елементе схватања и понашања у постојећу урбану културу. Франк Д'Ангело истиче да се „графити баве широким спектром значајних савремених тема; бацају светло на употребе сленга, идиома и дијалеката и осветљавају савремене обичаје и моралне вредности. Они разоткривају интимне детаље из свакодневног живота“.⁴

³ Тијана Цвјетићанин је у одбрањеном дипломском раду - *SMS поруке као нови облик фолклорне комуникације*, веома успешно показала, на великом броју примера, сродност SMS порука са поменутиим традиционалним фолклорним жанровима.

⁴ Frank, J. D'Angelo, *Fools' Names and Fools' Faces Are Always Seen in Public Places: A Study of Graffiti*, Journal of Popular Culture, X, No. 1, 1976, 105.



Карактеристике које одређују графите као врсту фолклорне комуникације:

- *анонимност аутора* – Анонимни су и стваралац и пошиљалац поруке;
- *перформативност* – Писање графита или сликање на зиду, без сумње, представља перформанс, чија је специфична особина *тајност* у извођењу;
- *јавност* – Јавни чин постаје када осване на некој јавној површини и постане доступан свима, као јавна порука;
- *колективност* – Огледа се у колективној комуникацији и групној репрезентацији, тј. у дељењу и саопштавању групних идентитетских, политичких, културних и социјалних ставова;
- *варијабилност и традиционалност* – Огледају се у понављању, модификацији и варијацији неких постојећих и познатих израза, пословица, мудрости, шала, вицева, стихова итд.;
- *ре-креативност* – Постоји она врста читалаца графита који својом интервенцијом, дописивањем на основни текст или његовим брисањем финализују поруку, понекад јој мењајући из корена основно значење. На тај начин, графит постаје отворено семантичко поље, позив за уписивање нових порука и додавање нових значења;
- *ефемерност* – Представљају маргинални, неофицијелни, алтернативни и поткултурни начин комуницирања.

Дистинктивне одлике графита у односу на традиционалну фолклорну комуникацију:

- *неусменост, писана форма* – Графити, наиме, представљају текстуални и графички израз. Комуникација путем графита никада није орална, нити се одвија „лицем у лице“, што је типична особина фолклора;
- *посредност комуникације* – Јавна површина као медиј преношења поруке;
- *безличност, индиректност и дифузност комуникације* – Учесници комуникације путем графита међусобно се не познају, нити им је то циљ. Графити су „комуникација која се одвија у тишини између непознатих саговорника“, између анонимног пошиљаоца који се налази на једном крају комуникацијског ланца, док је на другом крају анонимни прималац поруке – случајни пролазник, невољни читалац графита, чија нам реакција најчешће остаје непозната.

Ко је писац графита? Премда је за графите карактеристична анонимност аутора, његов социо-културни, старосни и полни идентитет је, ипак, могуће начелно одредити. Обично је то *млада особа, урбаног стила понашања и размишљања*, бунтовна, у потрази за сопственим идентитетом и са наглашеном потребом потврђивања групног идентитета, филозофски и понекад лирски настројена. Због тога се графити често сврставају у домен савремене, урбане омладинске поткултуре. Такође, по мишљењу многих аналитичара, то је у највећем броју случајева *мушкарац*!⁶ Овај закључак произилази на основу неколико карактеристика као што су: техника исписивања графита, најчешћи садржај графита, специфичне комуникативне конвенције типичне за културне кодове мушкараца (потреба да се потврди моћ и доминација, да се дерогирају и извргну руглу и подсмеху све оне групе, појединци и појаве који се доживљавају као претећи по мушку сексуалну, културну и идеолошку доминацију и идентитет итд.).

Идеолошка и вредносна оријентација графита: Најчешће се исказују као симболичка форма отпора, у *опреци са званичним дискурсом и социо-културним окружењем*, инвертујући, критикујући, пародирајући или дерогирајући постојеће концепте. Понекад, међутим, изражавају и расположење већине, *рефлектујући прихваћене културне вредности*.⁷ Својим духовитим, ироничним, опсценим, вулгарним, потенцијално субверзивним,

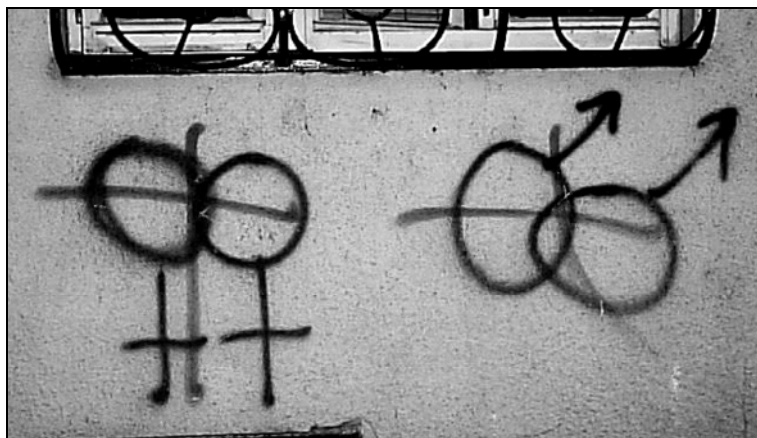
⁵ Edward M. Bruner, and Jane Paige Kelso, *Gender Differences in Graffiti: A Semiotic Perspective*, Women's Studies Int. Quarterly, 3, 1980, 240.

⁶ Исти, 249.

⁷ Да ли графити одражавају постојеће вредности и ставове или их, напротив, инвертују, представља основни полемички став међу многим ауторима који су се бавили графитима. Често су цитирана два текста која својим истраживањима илуструју поменуте тезе. Оба истраживања су спроведена седамдесетих година на неколико америчких универзитетских кампуса, обрађујући сличан садржај у графитима и латриналијама. Схватање о рефлектовању постојећих културних образаца заступали су: Stocker L. Terrance et al: *Social Analysis of Graffiti*, Journal of American Folklore, 85, 1972, 356-366. Као полемички одговор са супротном тезом настао је рад: George Gonos et al: *Anonymous Expression: A Structural View of Graffiti*, Journal of American Folklore, 89, 1976, 40-48.

(не)толерантним или алтернативним ставовима, графити представљају значајан сегмент урбаног фолклора.

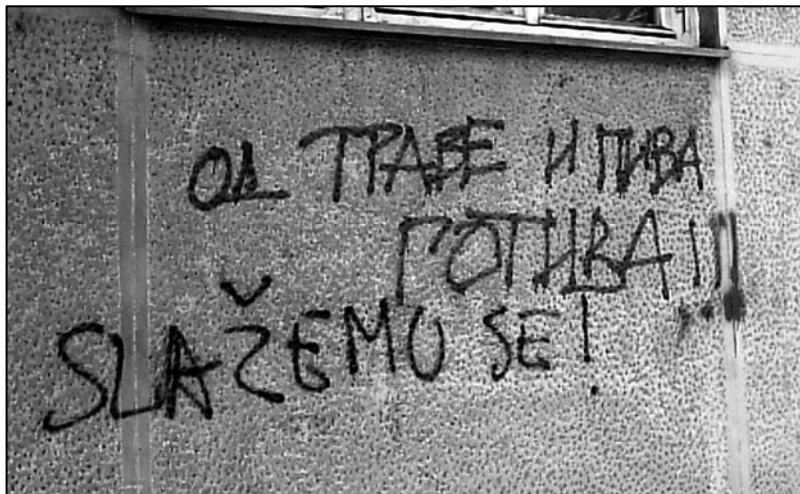
Постоје графити који на дубљи начин задиру у социо-културне, националне и идеолошке проблеме друштва (*дискриминациони етнички графити, родни графити, графити начелног бунта и отпора, политички*). Ову групацију графита карактерише агресивна и/или ангажована порука.



С друге стране, уочљиви су изузетно бројни графити различитих *навијачких група*, који углавном преко графита воде свој међуклупски рат, повремено се обраћајући и ширем друштвеном окружењу. Њихова основна функција је функција „маркера“, ознаке за припадност одређеном клубу, као и за припадност и присвајање одређене територије града на којој се налази стадион вољеног тима или где је концентрисана већа група навијача. Њихова порука може бити агресивна, али је то најчешће „таг“ – специфичан симболички графички приказ навијачке групе и њен потпис.

Међу неагресивне графите, прилично идиосинкратичне садржине, спадају *љубавни графити*, потом они који исказују појединачна *филозофска или идентитетска размишљања*, па све до оних које бисмо могли назвати

„не-експресивним“, будући да им је садржај крајње нејасан, а порука слабо комуникативна.



Формулативне SMS поруке

Ове поруке представљају кратке прозне или стиховане форме које циркулишу међу корисницима мобилних телефона као посебан вид симболичке комуникације. Остварују се међусобном разменом и прослеђивањем шаблонских SMS порука, чији репертоар зависи од намене слања и врсте садржаја, а деле се на *шаљиве*, *љубавне*, *пријатељске*, *рођенданске*, *верско-празничне*, *ругалачке*, „безобразне“ итд.

Њихов стил, језик и употреба извесних реторичких средстава,⁸ као и место настанка модерне информатичке технологије, упућују на англосаксонско порекло овог вида комуникације, које је убрзо попримило планетарне размере, а својом масовношћу и популарношћу већ задобија епитет „бежичне револуције“. Процес фолклоризовања SMS порука развијао се, стога, паралелно са процесом популаризације мобилних телефона.

Сличност са уобичајеним фолклорним карактеристикама:

- *анонимност аутора* – Не зна се, као ни у случају бројних фолклорних врста (попут вица, гласине, легенде, предања), ни ко је стваралац првобитне поруке, ни када је ни одакле кренула. Личност пошиљаоца поруке је, међутим, за разлику од ствараоца, позната примаоцу поруке.

⁸ Језик и ортографија домаћих SMS порука су специфични, будући да на мобилним телефонима не постоје нека слова српске азбуке.

- *перформативност* – Представља чин укуцавања, слања и примања поруке. У тинејџерском жаргону постоји израз *цимање* или *пецкање*,⁹ што означава радњу која нема за циљ разговор већ само сигнализацију – позивање и прекидање након првог звона. „Нико ме не цима“ је израз негодовања када дође до дуже паузе у међусобној комуникацији овога типа, због чега се „нецимана“ особа осећа заборављеном и напуштеном, што је исказано једном од честих шаблонских SMS порука:

Dragi Boze, ucini da svi oni koji mi ne salju poruke i ne cimaju me, izgube svoj mobilni telefon, Amin!

Понекад је и сам *перформанс* – чин куцања и слања, *предмет поруке*, као што је то и *мобилни телефон*, који се истовремено јавља у функцији *средства и теме* телефонског фолклора.

Ova poruka me kosta 3 dinara, 17 minuta razmisljanja, 5 minuta tipkanja, 20 sekundi cekanja, ali iz prilozenog truda se moze videti da mislim na tebe.

Sto me tako glupo posmatras? Ja sam tvoj mobilni! Samo sam hteo na svez vazduh! Bilo mi je previse mracno i tesno u tvom dzepu! Sad je bolje. Hvala!

Mora da mi je mobilni bolestan pa ne zvonu. Posalji neki lekoviti sms!!!

- *јавност* – Односи се на више нивоа контекстуалне употребе. Премда примарно припадају *приватној сфери комуникације*, SMS поруке постају *јавне* када се објаве на Интернет страницама посвећеним SMS порукама, у телевизијским емисијама, у специфичним часописима посвећеним тинејџерској публици и корисницима мобилне телефоније, када се прослеђују на више корисника путем мобилног телефона или имејла. Може се рећи да ове поруке припадају истовремено и сфери популарне и масовне културе, као и сфери фолклорне комуникације.
- *колективност* – Огледа се у колективној комуникацији; потом у колективном поседовању похрањених садржаја SMS порука, које се према прилици даље прослеђују и никада не постају лична својина, те у колективној репрезентацији културног, социјалног и групног, нарочито тинејџерског идентитета.
- *ре-креативност* – Као и код графита, и овде је отворено поље за дописивање, брисање и прилагођавање шематизованих порука спрам ситуације, повода и врсте учесника комуникације. На тај начин, SMS

⁹ Захваљујем колегиници Тијани Цвјетићанин на овој информацији, будући да је за потребе свог дипломског рада, *SMS поруке као нови облик фолклорне комуникације*, спровела теренско испитивање међу тинејџерском групацијом корисника мобилних телефона и формулативних SMS порука.

поруке се сваки пут изнова могу стварати и даље преносити, што утиче на њихову велику варијабилност.

- *варијабилност* – Тиме још једном потврђују свој фолклорни карактер, будући да важан елемент који дефинише вербални фолклор јесте постојаност основних структура и клишеа, а непостојаност текста. С обзиром на то да електронски текст није статичан ни трајан, он допушта различите импровизације и постојање великог броја верзија.
- *лична, директна комуникација* – Премда се комуникација одвија посредством мобилног телефона, SMS поруке задржавају особину која одговара директној комуникацији између две познате особе, лицем у лице, по чему се битно разликују од графита, чија је комуникација безлична, индиректна и дифузна.
- *усмереност и узајамност комуникације* – Ову особину налазимо у комуникацији SMS порукама, будући да се иста особа редовно јавља у обе улоге – и као пошиљалац и као прималац поруке. Такву позицију учесника фолклорне комуникације назвала бих *међузаменљивом перформативношћу*. Потреба за узајамношћу је наглашена, будући да се одсуство одговора на поруку сматра сигналом жеље за прекидом комуникације.

Постоји једна занимљива друштвена функција слања шематизованих SMS и имејл порука. Она се јавља у ситуацијама када се жели избећи непосредан контакт, али се истовремено дотичној особи жели скренути пажња да се на њу мисли и да комуникација, иако се не одржава редовно и непосредно, није прекинута. Управо шематизованост, а самим тим и извесна безличност тих порука, омогућава настанак функције *одржавања индиректне комуникације*, односно, одржавања контакта на довољно прихватљивој удаљености, без непосредног емотивног ангажмана њених учесника.

- *неформална и мултимедијална дистрибуција* – Као и већина фолклорних жанрова, и SMS поруке настају спонтано, не емитују се из неког одређеног центра који је формализован и институционализован, нити се продају у дословном смислу те речи. Оне, дакле, настају и остају „у народу“, и као такве се неформално дистрибуирају, мада их користе неки официјелни центри у сврху сопственог адвертајзинга и профита (нпр. Интернет сајтови и часописи продаваца мобилних телефона и давалаца услуга мобилне телефоније). Мултимедијална дистрибуција (телефон, компјутер, часопис, телевизија) приближава SMS поруке типичној фолклорној ситуацији, где се исти садржаји и поруке могу извести и дистрибуирати на различите начине и у различитим медијима.
- *ефемерност* – Ефемерност SMS порука огледа се у још једној занимљивој особини која проистиче из самог медија комуникације. Наиме, будући да корисници SMS порука не памте њихов садржај, они их складиште у меморију телефона или компјутера, који су у функцији „вештачког“

или „сајбер“ мозга, одакле се поруке по потреби извлаче и поново стављају у употребу. С друге стране, лако их је избрисати из меморије када престану да буду интересантне и потребне својим корисницима, уступајући простор за меморисање нових садржаја. Управо та *непостојаност* и *ефемерност* неког конкретног текста чини SMS поруке врстом фолклорног материјала.

– *традиционалност* – Ово је веома важна карактеристика SMS порука, која их доводи у блиску везу са низом традиционалних жанрова чију модификацију представљају.

Разлике у односу на традиционалну фолклорну комуникацију. Основну разлику у односу на традиционални фолклорни начин комуницирања представља примарно јављање SMS и имејл порука као *писане форме*, али због других, претежно усмених карактеристика, које ови жанрови транспонују у неки облик фиксираног записа, сврставамо их у савремену фолклорну комуникацију коју, по мишљењу Валтера Онга, одликује *секундарна оралност*.

Ко су корисници формулативних SMS порука? У фолклоризованој SMS мобилној комуникацији учествују практично сви слојеви и чланови друштва, под условом да: а) поседују мобилни телефон, б) буду пријемчиви за такву врсту симболичке и вербалне комуникације. У стварности, то се ипак своди на ужи круг блиских и познатих особа: пријатеља, познаника и родбине, на вршњачку групу тинејџера и омладине, те на љубавне парове.

Вредносна и функционална оријентација SMS порука: Већина формулативних SMS порука шаље се првенствено ради забаве и шале, потом да се покаже знак пажње, пружи подршка, изјави пријатељство, љубав и удварање, или да се, у случају наменских порука за рођендане и празнике, упути унапред шематизован текст који неки корисници сматрају прикладнијим од обичне честитке, изражене сопственим речима. До масовније употребе шематизованих SMS и имејл порука, ову наменску функцију су вршиле (и још увек врше) пригодне честитке и разгледнице за новогодишње, верске, породичне и личне празнике и прославе.

Preventiva protiv pticijeg gripa: Patku ne dirati rukama i ne prinositi ustima, izbegavati sevu i ne ljubiti cavku!

Ako je ljubav droga, onda sam ja najveći narkoman!

jeDn0m kAd sunCa nešuDē viSe i KaD mRaK 0duZMe duSu i tJeLo Jedn0m kAd LaZni 0sMJēH p0cne Da šoLi iMaS druGariCu k0ia Te jaKo jaKo v0Li..

U srcu te nosim, za poljubac te prosim, za pogled te molim jer te stvarno volim! Al ljubav je tajna za kojom se pati, koliko te volim ti nikad neces znati.

Pisem ti poruku i tebe se secam. Kada ti se javim, bolje se osecam. Ovom porukom ja se tebi javljam, da ne mislis da te zaboravljam.

Sta da ti sapnem, sta da pisem kada te volim koliko disem. Kredit trosim, ruke morim, kratko i jasno – mnogo te volim.

Ovako cure mole: Molim za MUDROST – da razumijem svog muža, LJUBAV – da mu opraštam, STRPLJENJE – za njegove hirove. Jer Bože, ako te budem molila za SNAGU – prebit ću ga na mrtvo ime!!!AMEN

Sveto drvo Badnjeg jutra sto vam danas kucu krasi nek donese svaku sreću i od svake muke spasi!

Ланчане SMS поруке су знатно ређе од ланчаних имејлова, који су веома популарни и представљају најчешћи садржај формулативне имејл комуникације. Разлог је, разумљиво, тај што је простор за исписивање SMS порука мањи од форме електронског писма. Ипак, постоје духовито преиначене ланчане SMS поруке, које – као у следећем примеру – настају као пародија на ланчана имејл писма:

Ω Ω Ω Ω Ω Ω Ω Ovo je sedam Deda Mrazovih guzica. Spremaj se za sranje. Brzo ih posalji dalje da ti ne bi usrali celu 2005. godinu!!! (lančani imejl)

У ланчаној SMS поруци, након истоветног текста, дописано је следеће:

Posalji ovu poruku svim svojim prijateljima, i dogodice ti se nesto neocekivano... ISPRAZNICE TI SE BATERIJA!

Формулативне имејл поруке

Формулативне имејл поруке деле највећи део својих карактеристика са формулативним SMS порукама, док их пак неке особине приближавају графитима, због чега се могу третирати као „међукатегорија“. Осврнућу се, стога, само на њихове специфичне разлике у односу на претходна два жанра.

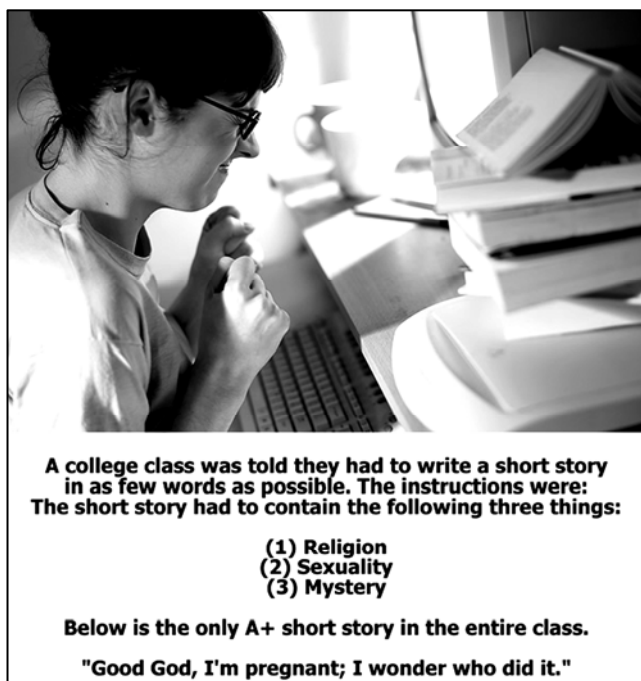
Прву разлику чине *дужина* и *садржај текста*. Наиме, формулативне имејл поруке су – по правилу – дужи текстови, што им је омогућено формом електронског писма на компјутеру, као средству комуникације. Оне, потом, преносе веома разноврстан садржај, богатији и понешто другачији од оног који се јавља у графитима и SMS порукама. Репертоар имејл порука чине различита обавештења, огласи, петиције, анкете, вицеви, анегдоте, шематизоване честитке, „народне мудрости“ и други забавни садржаји, потом фото-материјал и фотомонтаже, анимације, видео и звучни записи. Међу најучесталије шематизоване имејл поруке спадају тзв. *ланци среће*, познати у писаној форми и пре појаве Интернета.

Другу специфичност формулативних имејлова представља тенденција ка њиховом континуираном прослеђивању на што већи број адреса, чиме се остварује *масовна, неформална и дифузна комуникација*.

Надаље, комуникација формулативним имејл порукама релативно је *безлична и индиректна*, зато што се њиховим слањем скоро никада не остварује лична комуникација. Пошиљалац поруке бира коме ће послати такав мејл, и то је – по правилу – велики број различитих особа. Прималац поруке, пак, уопште није обавезан да на исту одговори, нити да је даље проследи ако то не жели. Битно је то што се даљим преусмерењем или прекидањем слања оваквих порука ништа суштинско не мења у интерперсоналној комуникацији.

Четврту специфичност чини релативно *слаба ре-кретаивност!* Шематизоване имејл поруке одиста одликује велика варијабилност, али је интервенција на примљеном тексту најчешће одсутна. Прималац је прихвата такву каква је, проследи је или одбаца, али скоро никад даље не дописује нити мења постојећи текст! (Изутетак су петиције или анкете, али оне се и не могу сврстати у фолклорну комуникацију.)

Пето: *анонимност аутора* је условна. Неким шематизованим имејл порукама не знају се порекло ни аутор, а друге су, међутим, сасвим јасно означене личношћу свог примарног пошиљаоца, или су одређене посебним временом, местом и контекстом настанка.



Lep Dan Zelim

Ako u vashem frizideru ima hrane, na vama odece, nad glavom imate krov i krevet u koji cete leci, bogatiji ste od 75% stanovnika ovog sveta.

Ako imate racun u banci, novac u novcaniku i nesto sitnisa okolo u nekoj kutijici, spadate medju 8% najbolje stojećih ljudi na svetu.

Ako mozete da procitate ovu poruku upravo ste visestruko blagosloveni: neko je mislio na vas, ne spadate medju dve milijarde nepismenih, a imate i kompjuter!

Neko je jednom rekao:

Radite kao da vam novac nije potreban.

Volite kao da vam niko nikad nije naneo bol.

Plesite kao da vas niko ne gleda.

Pevajte kao da vas niko ne cuje.

Zivite kao da je Raj na Zemlji.

U ime medjunarodne nedelje prijateljstva posaljite ovaj e-mail svima koje smatrate prijateljima.

Posaljite ovu poruku i ulepsajte nekome dan.

Ako ne posaljete nikome, nista se nece dogoditi.

Ako posaljete jedino cete mozda nekome izmamiti osmeh.

Идеолошка и вредносна оријентација. Шематизоване имејл поруке прослеђују се највише као вид шале, забаве и доколице, а потом служе и за преношење неформалних и алтернативних информација. Често се шаљу по аутоматизму, вероватно из неких ирационалних разлога, што посебно важи за „ланце среће“. Могу бити идеолошки и вредносно обојене: критикују, пародирају, иронишу или коментаришу актуелне културне и социјалне појаве, стављајући нагласак на неке *универзалне принципе и вредности*, што је вероватно последица глобалне и мас-медијске културе. Међутим, то не мора увек да буде случај: оне могу носити локални етнички, политички, културолошки или верски печат. Попут графита, могу бити ангажоване, агресивне или неагресивне садржине. Оно што их у том смислу разликује од графита, то је отворена могућност остварења директне комуникације: прималац поруке, наиме, може да се упусти у коментар и расправу са пошиљаоцем, да своје слагање / неслагање са поруком проследи даље, настојећи да својим ставом утиче на друге реципијенте исте поруке.

Најважнија особина шематизованих имејл порука проистиче из могућности савремене информатичке технологије: више него икада раније, садржај који оне преносе путује брже, дифузија је масовна и тренутно интерконтинентална и интеркултурална. чиме остварују, са антрополошке тачке гледишта, доскоро незамислив степен акултурације.

* * *

У кратком закључку истакла бих значај мас-медијске, информатичке и глобалне културе на појаву ових нових облика фолклорне комуникације. Медији преношења чине их одиста транскултуралним, а садржај одражава, осим локалних специфичности, и савремене глобалне културне вредности и интересовања. Ипак, ако се узме у обзир да је највећи број прослеђиваних тема и идеја англосаксонског порекла, може се размишљати о мање или више суптилном наметању одређеног (англосаксонског) система вредности, идеолошких и језичких образаца најразноврнијим културама, чиме се, са антрополошке тачке гледишта, остварује и спроводи доскоро незамислив степен акултурације.



Драгана Антониевич

Антропологично въведение към модерните форми на фолклорната комуникация

**графити, стандартизирани sms-сообщения
и електронни послания**

В настоящата работа ще бъдат изследвани два вида на съвременна комуникация – графитите и SMS-сообщенията, съдържащи освен всичко останало и елементи от фолклорната комуникация. Разглеждат се, от една страна, приликите и отликите между тези два жанра, тяхната обусловеност от съвременната комуникация в медиите и от социално-политическите условия в обществото. От друга страна, анализирано е тяхното отношение спрямо някои традиционни фолклорни форми, т.е. разгледани са накрая функцията на тяхното възникване и разпространението им в съвременното всекидневно общуване на младата генерация.

Ключови думи:

графити, SMS-сообщения,
съвременна фолклорна
комуникация, младежко
общуване

Dragana Antonijević

Anthropological Approach to Modern Forms of Folklore Communication

Graffiti, formative SMS and e-mail messages

Graffiti, formative SMS and e-mail messages were introduced in Serbia in the late 90's and became a very popular form of modern communication.

Usage of PC's and the internet, as well as mobile phones as means of exchanging SMS and e-mail messages is linked to the development of IT communication technologies worldwide, that started in mid 80's. Their ownership and usage is not a mere utilization and practical matter, but it represents a kind of modern cultural and social imperative. Namely, they bare a significance *of an important channel for conveying various symbolic messages and realization of folklore and mass communications*. In that sense, modern technological means are a medium for conveying schematized and stylized messages, but also a cultural phenomenon influencing their creation.

Key words:

graffiti, formative SMS, e-mail messages, folklore characteristics, expressive and symbolic communication

As for the graffiti, history of their writing is long, but the ones we come across nowadays are relatively new occurrences. We can understand them as a type of *folklore epigraphs*. Major expansion of graffiti as „symbolic form of resistance“ in Belgrade took place in a period between 1996 and 2000, a time when they were used as way of struggle against the then ruling regime. At that time, they were accepted as a legitimate tool of citizen/opposition and student rebellion, serving an obvious purpose of socio-psychological vent to piled political, social and economic anxieties. Writing of graffiti was an unambiguous ideological and, as far as the ruling regime was concerned, a countercultural act. However, the key feature of Belgrade graffiti at the beginning of the 21st century is proliferation of various topics straying from the direct, daily-political events, indicating loosening of socio/political tension after the alteration of the regime in Serbia in 2000, and the penetration of different topics into graffiti authors' focus of interest.

Undoubtedly, it can be said that each of these folklore forms – graffiti, formative SMS and e-mail messages – represent a narrative with specific, identifiable, and more or less esthetic characteristics, while in the historical sense they represent narrative conventions typical of the last quarter of the 20th century; and they are values and ideals oriented. They are a modern form of *verbal*,

expressive, and symbolic communication, a way of expressing individual and/or collective notions, concepts, feelings, and opinions in a formative way, i.e. by using unique language, conventional forms and narrative schemes. Since they convey a „worldview“, cultural values and social concepts, and depict modern fascinations of their users participating in the development and affirmation of the very identities of the users, they could be understood as special forms of *discourse practice and of the system of representation*. Their basic roles are to *inform, to entertain, and to integrate*.

Simultaneously they are *modifications* of existing and traditional folklore genres. In respect to the traditional forms, which have series of characteristics in common with them, graffiti, formative SMS and e-mail messages introduce: **a) new motives and contents**, stemming from the modern socio-cultural and urban context; **b) new procedures of processing the traditional folklore matter**, as a result of their link with modern, popular and mass-media culture; **c) a new channel for conveying messages**, particularly thanks to development of IT communication technologies.

Each of the genres is analyzed in the further text regarding their similarity with traditional characteristics of folklore communication, such as *anonymousness of the author, performance, publicity, collectiveness, traditionalism, variability, amusement and ephemerality*. Then their particularities and differences with respect to common folklore communication are pointed out, first of all the written form of these genres, though they could be recognized as a form of „secondary orality“. Their mass and diffuse distribution is noticable, and so is their powerful contextual usage as part of the modern urban and popular culture – especially the teenage subculture – and of the global communications.

Антрополошка анализа HIV/НСV- вулнерабилности и ризичног понашања у Београду*

У раду се представљају резултати квалитативног истраживања ризичног понашања које може да води инфекцији вирусима синдрома стеченог недостатка имунитета и hepatitis-a C. Истраживање је спроведено у Београду, међу припадницима друштвених група интравенских корисника дроге и секуалних радница. Прикупљена теренска грађа разматра се на основу теоријских концепата ризичног понашања и ризичног окружења.

Антрополошко бављење људском телесношћу представља, у основи, разматрање тога на који начин људске биофизичке датости постају предмет, прво, социокултурних концептуализација, а онда и социокултурних реализација и симболичких манифестација. Начини приступања овој проблематици разликују се по ужем предметном, истраживачко-стратешком, теоријском, па чак и идеолошком полазишту, али сви, заправо, настају на основу третмана дихотомизације тих основних видова људске телесности.¹ Болести и епидемије, тако, постају део антрополошког инвентара на сличан начин као и све друго што бива захваћено организацијом човековог друштвеног и културног живота. Окрећемо се онима који оболевају или постају извор болести у епидемиолошком смислу, пратимо на који начин формирају сопствена микросоцијална окружења, односно – на које начине усмеравају своје животе у циљу борбе против болести, затим – како се шире

Кључне речи:

антропологија тела,
социјална епидемиологија,
HIV, hepatitis C,
интравенско коришћење
дрого, сексуални рад,
проституција, квалитативно
истраживање

* Текст је резултат рада на пројекту 145035, који је финансиран од стране МНЗЖС РС.

¹ О томе опширније в. Zorica Ivanović i Predrag Šarčević, *O statusu tela u antropologiji*, u tematu *Antropologija tela*, Kultura 105/106, Beograd 2003.

друштвено окружење односи према њима, које и какве мере друштво предузима да би се заштитило од претњи по здравље својих припадника и тако даље.²

Када је у питању истраживање које је у социолошком смислу јасно омеђено постојањем одговарајућих друштвених група, чији чланови, практично, самом припадношћу таквим групама постају потенцијално угрожени од одређених болести или зараза, могу се разликовати три основна аспекта проучавања. Први је социокултурни контекст, који представља референтни оквир постојања датих група, други је феномен медијализације, а трећи – област социјалне епидемиологије. У принципу, проучавањем социокултурног контекста могуће је доћи до података који су релевантни и за преостала два истраживачка аспекта, али, наравно, не и сасвим довољни за њихову исцрпну анализу. Приступање друштвеном и културном окружењу, рецимо, интравенских корисника дроге не разликује се у истраживачком смислу од, на пример, таквог захвата у окружење љубитеља народног стваралаштва, организовано око неког културно-уметничког друштва.

Израђују се и реализују на терену упитници и анкете, спроводе се квалитативна истраживања, посматра се и бележи сваки податак који сматрамо релевантним за објашњење датог контекста, али се, на пример, о медицинској помоћи оболелима од синдрома стеченог недостатка имунитета или о обредном смислу неке данас изобичајене игре може сазнати само оно што, заправо, одражава ставове испитаника о тим феноменима, а ништа о тим појавама по себи и за себе. Да бисмо, стога, били у стању да схватимо медијализацију или социјално посредовање у епидемиолошким процесима, морали бисмо да имамо и податке који су сакупљени ван социокултурног контекста проучаваних популација. Наравно, када посматрамо конкретне видове социјалног утицаја на могуће епидемије или домете медијализације у тачно утврђеним друштвеним групама, онда смо истраживачки усредсређени на оне њихове аспекте који се опредмеђују у датим социокултурним контекстима.

Медијализација представља померање медицинских дискурса и пракси у оне области свакодневног живота које раније нису биле сматране

² В. нпр. Paul Farmer, *Social Inequalities and Emerging Infectious Diseases*, Emerging Infectious Diseases, Vol. 2, No. 4, 1996; Tim Rhodes, Catherine Lowndes, Ali Judd, Larissa A. Mikhailova, Anya Sarang, Andrey Rylkov, Mikhail Tichonov, Kim Lewis, Nina Ulyanova, Tatiana Alpatovae, Victor Karavashkin, Mikhail Khutorskoy, Matthew Hickman, John V. Parry and Adrian Renton, *Explosive spread and high prevalence of HIV infection among injecting drug users in Togliatti City, Russia, AIDS*, Vol 16 No 13, 2002; Darin Weinberg, *On the Embodiment of Addiction*, Body & Society, Vol. 8 No. 4, 2002; Tim Rhodes, Mark Davis & Ali Judd, *Hepatitis C and its risk management among drug injectors in London: renewing harm reduction in the context of uncertainty*, Addiction, 99, 2004; Katharine E. Poundstone, Steffanie. A. Strathdee, and David. D. Celentano, *The Social Epidemiology of Human Immunodeficiency Virus/Acquired Immunodeficiency Syndrome*, Epidemiologic Reviews Vol. 26, 2004; Nancy Krieger and George Davey Smith, "Bodies Count" and Body Counts: Social Epidemiology and Embodying Inequality, Epidemiologic Reviews 26, 2004.

оквирима занимања медицинске струке.³ У истраживању HIV/HCV вулнерабилности, овај појам односи се, пре свега, на специфичне облике програма јавне здравствене заштите, који су намењени популацијама за које се сматра да су изразито угрожене овим болестима. Наиме, сматра се да здравствено стање представља производ три вида чинилаца: биолошких, бихејвиоралних и друштвених.⁴ Одатле, програми јавне здравствене заштите постају у развијенијим земљама, пре свега, програми превенције и смањења ризика, а то је најочљивије управо на примерима HIV/HCV вулнерабилних популација.⁵ При томе, такве специфичне програме, углавном, не реализују државне здравствене установе, већ организације које су специјализоване за бављење датом здравственом проблематиком⁶ или локалне канцеларије међународних организација попут СЗО или УН.

Израда тих програма превенције и смањења ризика полази од класичног епидемиолошког троугла *домаћин вируса – носилац вируса – окружење*, али се, у последње време, све више пажње поклања томе на које начине социјална и физичка окружења доприносе епидемиолошким процесима.⁷ Тако су се, на пример, рана проучавања синдрома стеченог недостатка имунитета усредсређивала на утицај појединачних својстава и понашања припадника такозваних ризичних група на ширење HIV-а, што је било названо биомедицинским индивидуализмом.⁸ Насупрот томе, социјалну епидемиологију занимају друштвени услови као основни извори настајања заразе. Испитује се на које начине људи бивају изложени ризику од заразе или како се од тога штите, те под којим друштвеним условима појединачни чиниоци ризика постају релевантни за могућу заразу.⁹ Социјални чиниоци,

³ Irving Kenneth Zola, *Medicine as an Institution of Social Control*, in Caroline Cox and Adrienne Mead (eds.) *A Sociology of Medical Practice*, London: Collier-MacMillan 1975.

⁴ Wendy L. McGuire, *Beyond EBM, new directions for evidence-based public health*, Perspectives in Biology and Medicine, Vol. 48, No. 4, 2005, 558.

⁵ B. нпр. Pierre Bourgois, The moral economies of homeless heroin addicts: confronting ethnography and HIV risk and everyday violence in San Francisco shooting encampments, Substance use and misuse, 33, 1998; Tim Rhodes, Linda Cusick, Accounting for unprotected sex: stories of agency and acceptability, Social Science & Medicine 55, 2002; Tim Rhodes, Larissa Mikhailova, Anya Sarang, Catherine M. Lowndes, Andrey Rylkov, Mikhail Khutorskoy, Adrian Renton, Situational factors influencing drug injecting, risk reduction and syringe exchange in Togliatti City, Russian Federation: a qualitative study of micro risk environment, Social Science & Medicine 57, 2003; Sandro Galea, Arijit Nandi, and David Vlahov, The Social Epidemiology of Substance Use, Epidemiologic Reviews 26, 2004; Mark Davis, Tim Rhodes, Managing seen and unseen blood associated with drug injecting: implications for theorising harm reduction for viral risk, International Journal of Drug Policy 15, 2004

⁶ Таква је код нас, на пример, организација ЈАЗАС.

⁷ Lisa F. Berkman, Ichiro Kawachi, *A historical framework for social epidemiology*, in Berkman and Kawachi, (eds.) *Social epidemiology*, Oxford University Press, New York 2000.

⁸ Elizabeth Fee, Nancy Krieger, *Understanding AIDS: historical interpretations and the limits of biomedical individualism*, American Journal of Public Health 83, 1993.

⁹ B. Poundstone et al, op. cit.

дакле, представљају аналитички фокус, а не дескриптивни украс епидемиолошким подацима.

Појам вулнерабилности – у овом случају, конкретно на HIV/HCV – фигурише управо као типичан социјал-епидемиолошки концепт: реферира на епидемиолошку основу, али конотира њену друштвену страну. Када се каже да, на пример, друштвене групе интравенских корисника дроге или сексуалних радница представљају HIV/HCV вулнерабилне популације, мисли се на то да су припадници тих група посебно изложени ризицима од инфицирања овим вирусима управо због такве своје социјалне афилијације. Друштвена пракса интравенског коришћења дроге или сексуалног рада, дакле, представља сама по себи потенцијално посебно погодно социјално окружење за инфекцију вирусима стеченог недостатка имунитета и hepatitis-a C: у питању су вируси који се преносе крвљу, односно који се уносе у организам, између осталог, управо заједничком употребом предмета који долазе у додир са крвљу више особа – какви су, рецимо, игле и шприцеви, или уколико је у полном односу присутна крв – на пример, повреде гениталија или односи за време менструације.

Такво окружење, које је означено као „посебно погодно“ за могућност не само појединачне инфекције вирусима HIV/HCV, већ и за њено ширење, представља ризично окружење када су у питању ови вируси, односно – крвљу преносиве болести уопште. Концепт ризичног окружења говори о друштвеним ситуацијама и местима у оквиру којих се ризик од HIV-a/HCV-a генерише, али и смањује. Ризично окружење, дакле, представља простор – било друштвени или физички – у којем различити чиниоци интерагују у смислу повећања могућности инфицирања вирусима, конкретно – синдрома стеченог недостатка имунитета или hepatitis-a C.¹⁰ У питању су, заправо, окружења у којима је могуће аналитички пратити не само понашања припадника циљаних популација, већ и услове и начине обликовања тих понашања, те њихову узрочно-последичну везу са ризиком од HIV-a/HCV-a.

На тај начин постају видљиви сви чиниоци који доприносе евентуалном ширењу ових болести или, пак, спречавању њиховог ширења – попут, рецимо, (не)доступности чисте опреме и сигурног места за убризгавање или (не)доступности кондома, друштвене стигматизације и одговарајућег институционалног односа према датим популацијама, који из тога произлази, економске и друштвене (не)моћи припадника тих друштвених група и тако даље.¹¹ Лакше је разумети, такође, како долази до прожимања друштвених и здравствених услова вулнерабилности, те у којим се и каквим облицима испољава социјална и здравствена штета по појединца, по

¹⁰ Tim Rhodes, The “Risk Environment”: A Framework for Understanding and Reducing Drug-Related Harm, *International Journal of Drug Policy* 13, 2002, 87.

¹¹ О сличним истраживањима в. Scott Burris, Kim M. Blankenship, Martin Donoghoe, Susan Snerman, Jon S. Vernick, Patricia Case, Zita Lazzarini, and Stephen Koester, *Addressing the “Risk Environment” for Injection Drug Users: The Mysterious Case of the Missing Cop*, *The Milbank Quarterly*, Vol. 82, No. 1, 2004, 132 и даље.

друштвену групу, али и по друштво у целини, па самим тим и установити предлоге за превазилажење таквих ситуација.¹² Сматра се, следствено томе, да је и релативан успех – како појединачних, тако и институционалних – интервенција по питању превенције и смањења штете од HIV-а/HCV-а обликован ризичним окружењима у којима се интервенише.¹³

Квалитативно истраживање HIV/HCV вулнерабилности међу београдским интравенским корисницима дроге и сексуалним радницама спроведено је током 2005. године.¹⁴ Обављена су укупно 104 дубинска интервјуа са припадницима и припадницама ових друштвених група. Разлог због којег су били циљани баш интравенски корисници дроге и сексуалне раднице, а не, на пример, геј популација, јесте особеност њиховог друштвеног положаја: у питању су такозване скривене популације (што, у принципу, још увек често важи и за геј особе у нашој средини), које нису само маргиналне групе у, рецимо, друштвеном и економском смислу. Оне су и групе чија је друштвена пракса санкционисана одговарајућом законском нормативистиком, а то не само да доприноси њиховој релативној социокултурној неприметности, већ додатно доприноси и њиховој вулнерабилности на HIV/HCV.

Припадници тих група ретко сами приступају програмима јавне здравствене заштите, а још ређе такви програми допиру до њих, уколико се не ради о специфичним акцијама које спроводе организације засноване на инсајдерском приступу, односно на стварању мреже сарадника међу вулнерабилним популацијама. Слично важи и за програме едукације усмерене на формирање механизма самозаштите од инфицирања болестима преносивим крвљу.¹⁵ Стога је ово истраживање имало за циљ да представи основне чиниоце ризика од HIV-а/HCV-а, који су садржани у одговарајућим понашањима и окружењима припадника датих друштвених група, начине на које те особе доживљавају ризик на HIV/HCV и начине на које се носе са тим ризиком, као и да – у блиској будућности – покуша да формулише предлоге за неку евентуалну стратегију друштвеног решавања тог проблема, а у циљу предупређивања епидемије синдрома стеченог недостатка имунитета или hepatitis-a C, за коју се претпоставља да се не би зауставила само у оквирима садашњих вулнерабилних популација.

¹² T. Rhodes, op. cit, 85

¹³ Ibid, 87

¹⁴ Због предвиђеног обима рада, у њему су представљени прелиминарни резултати дела истраживања које се односило на интравенске кориснике дроге и оне чиниоце који на ту популацију утичу у смислу повећања или смањења ризика од инфицирања HIV-ом/HCV-ом, док ће материјал који се односи на сексуалне раднице бити представљен и разматран неком другом приликом. Истраживање је спроведено у оквиру сарадње лондонског Imperial College, београдске канцеларије HPVPI UNPD и Центра за етноантрополошка истраживања београдског Филозофског факултета. У истраживању су учествовале дипломиране етнолошкиње-антрополошкиње и студенткиње пост-дипломских студија на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета, Слађана Барош, Елена Кунески и Ана Продановић.

¹⁵ В. податке у фусноти 15.

Иако су стратегије превенције и смањења штете, када су у питању HIV и HCV усмерене према вулнерабилним популацијама, један од могућих домета ове студије могао би да иде и у правцу разбијања преовлађујућег јавног дискурса¹⁶ о болестима изазваним вирусима синдрома стеченог недостатка имунитета или hepatitis-a C. Наиме, сама чињеница да се у јавности препознају посебне друштвене групе, чији су припадници посебно изложени инфицирању овим вирусима, односно – чија је пракса генератор потенцијално већег ризика од инфекције тим вирусима, утиче на концептуалну идентификацију особа које припадају таквим друштвеним групама са преносиоцима болести, у смислу неке врсте друштвених штеточина. Овакво когнитивно мапирање среће се у свакој култури која је суочена са (могућим) епидемијама, чији механизми деловања јој нису у потпуности познати, а које нарочито опасним чини непостојање поузданих социјалних и здравствених *modi operandi*-ја који би јој били супротстављени на глобалном друштвеном нивоу.¹⁷

Одатле, у јавном дискурсу о HIV/HCV доминира став да је „епидемија немогућа“ изван друштвених кругова идентификованих као непосредна социјална окружења носилаца заразе. Саме болести се доживљавају као болести Других – то јест, оних који не припадају Нама, односно као болести другачијих од Нас – то јест, не само оних који нису Ми, већ се и понашају на драстично различите и неприхватљиве начине у односу на Нас. Другим речима, HIV и HCV су нешто „што се дешава другима“. Припадници група вулнерабилних на ове вирусе не живе, међутим, физички изоловано од остатка света, баш као што се ни ти вируси не преносе интравенским коришћењем дроге или полним контактом, већ *крвљу*, тако да – без обзира на то што су програми превенције и смањења ризика од ових вируса усмерени према онима за које се сматра да постоји већа вероватноћа да ће њима бити заражени – заштита посебно угрожених социјалних средина од HIV-а/HCV-а, заправо, представља заштиту читавог друштва.

Када се говори о ризичном понашању припадника овде апострофираних вулнерабилних популација у односу на могућност инфекције HIV-ом/HCV-ом, полази се, наравно, од тога да су праксе интравенског коришћења дроге, односно сексуалног рада, ризичне саме по себи, али се спецификују њихови елементи који непосредно могу да доведу до заразе тим вирусима.¹⁸ У том смислу, посебна истраживачка пажња била је усмерена на сам чин убризгавања код интравенских корисника дроге, на физичке и социјалне услове у којима се овај чин одиграва, те не третман основних

¹⁶ Мисли се на лаички дискурс – на такозвано јавно мњење, односно на предубеђења која се доживљавају као чињенице, а не, на пример, на медицински дискурс или на званични дискурс здравствене политике.

¹⁷ О томе детаљније в. Ronald Barrett, Christopher W. Kuzawa, Thomas McDade, and George J. Armelagos, *Emerging and Re-emerging Infectious Diseases: The Third Epidemiologic Transition*, Annual Review of Anthropology 27, 1998.

¹⁸ В. нпр. Rhodes et al, 2002, 2003, 2004.

видова прибора за убризгавање, игала и шприцева, док су код сексуалних радница у средишту пажње били полни односи без заштите и физичко насиље. Ризично понашање одвија се, наравно, у ризичном окружењу – социјалном и/или физичком, али на томе се не зауставља веза између та два, у основи теоријска концепта. Ризична окружења не пружају само интерактивну референтност или просторну пластичност ризичним понашањима, већ и утичу на њих.

Игле и шприцеви су физички посредник између дроге и крви корисника, материјализација непосредног утицаја спољашњег света на унутрашње тело неке особе. Поред дроге, међутим, у крвоток појединачног интравенског корисника може бити и бива убризгана и крв других особа – евентуалних сукорисника исте опреме за убризгавање – али и, рецимо, честице прашине или прљавштине, које на иглу или у шприц могу доспети из различитих разлога. Овако изгледа, укратко, образац преношења HIV-а и HCV-а међу интравенским корисницима дроге. Разменом телесних течности и материјалних артефаката размењују се и болести, односно мења се здравствени статус у негативном смислу. Поступак који то у највећој мери потпомаже јесте дељење прибора за убризгавање од стране више особа, мада томе доприносе и начини на које се користи сопствени прибор и услови у којима се тај прибор чува. Предуслови за ризично понашање у оба та погледа јесу начини на које интравенски корисници дроге доживљавају ризик од HIV-а/HCV-а, ставови о томе на које начине могу и треба да се заштите или барем сниже ниво ризика.

Стереотипи о интравенским корисницима дроге, углавном, говоре о њима као о особама које су једном ногом у гробу. То у основи, можда, није далеко од истине када се има у виду спектар ризика са којима се они сусрећу – од могућности предозирања, преко евентуалног опадања општег имунитета организма услед егзистенције на економској ивици (сав новац иде на дрогу), до живота у криминализованом друштвеном окружењу – али не стоји када је у питању њихово здравствено стање само по себи, а поготово HIV/HCV статус. Није само ствар у томе што смо се у овом истраживању срели са испитаницима који иза себе имају преко тридесет година интравенског коришћења дроге, а у себи ни једну системску болест, него у томе што је заиста могуће убризгавати безбедно од крвљу преносивих болести, када већ – изгледа – да није могуће спречити интравенско коришћење дроге само по себи.¹⁹

Један од спонтаних покушаја предупредивања праксе интравенског коришћења дроге, у ствари, представља посредан генератор ризика од HIV-а/HCV-а. У питању је (не)доступност нове и чисте опреме за убризгавање – тачније, игала и шприцева – као чинилац који утиче на одређене видове ризичног понашања интравенских корисника дроге у погледу третмана

¹⁹ Програми смањења ризика су, заправо, усмерени ка обликовању рутине убризгавања, тако да оне буду што безбедније у односу на могућности инфицирања HIV-ом/HCV-ом.

прибора за убризгавање. Наиме, пре програма *Лекара света*, који је омогућио бесплатно снабдевање интравенских корисника дроге стерилном опремом за убризгавање,²⁰ ова популација је била суочена са релативном неизвесношћу у погледу могућности редовног набављања такве опреме: апотекари су често одбијали да им продају, на пример, инсулинске комплете или друге врсте игала и шприцева, вероватно сматрајући да на тај начин доприносе сузбијању те негативне праксе. Одатле су многи интравенски корисници дроге формирали навику вишеструког коришћења једном набављених игала и шприцева.

Поред тога што свака нова употреба једне те исте игле доводи до њеног сукцесивног тупљења, прибор који се користи више пута треба негде и складиштити. Интравенски корисници дроге, у принципу, прибор чувају тамо где и убризгавају дрогу. Услови складиштења прибора за убризгавање разликују се, разумљиво, у зависности од врсте физичких окружења у којима се дешава убризгавање. Та окружења могу да се, у основи, поделе на стамбени простор интравенских корисника дроге и на штекове – тј. на просторе у које се одлази искључиво ради убризгавања. Основна одлика сваког физичког окружења јесте да се од њега очекује да буде безбедно за убризгавање, у том смислу да пружа физичку заштиту од нежељених посетилаца, односно да омогућава интравенским корисницима дроге да на миру припреме супстанцу за убризгавање, да је убризгају, те да стондирају – тј. да уживају у њеним ефектима. Стога се за штекове бирају простори у које нико не одлази осим интравенских корисника дроге, или такви чија је учесталост употребе изузетно ниска.

Штекови могу да буду подруми, гараже, напуштене или недовршене грађевине и тако даље, и тим посебним врстама простора уопште се не исцрпљује списак типова физичких окружења у којима се дрога користи интравенски. Наиме, када се говори о физичким окружењима у којима се, поред убризгавања, складиште игле и шприцеви, мисли се на просторе који су саставни део рутине убризгавања, односно тога како интравенски корисници дроге свакодневно организују своју праксу, мање-више плански. Складиштење прибора за убризгавање почива на сличном основном принципу као и критеријум за избор штекова: ган (шприц са иглом) треба склонити од туђих очију тако да буде доступан само његовом власнику. У стамбеном простору ово укључује скривање иза водокотлића, на бојлеру, по шупама у двориштима и, већ, на свим оним местима за које појединачним интравенским корисницима дроге падне на памет да ће им прибор бити склоњен од свих других, осим од њих самих.

Из самог описа се види да су у питању места чија се хигијена и по стамбеним просторима не одржава довољно често. Већина испитаника,

²⁰ Програм у Београду спроводе *Лекари света* од почетка 2002. године, а од октобра 2005. преузела га је овдашња организација *Веза*, која је настала из београдске канцеларије *Лекара света* (оригинално, француска организација *Médecines du Monde*) и преузела њену агенду.

додуше, тврди да умотава опрему за убризгавање у новине или је ставља у пластичне кесе пре одлагања на скровито место; међутим, и то су предмети од материјала који лако сакупљају прашину, а и њихова чистоћа је, наравно, дискутабилна сама по себи. У погледу складиштења игала и шприцева, с намером њихове поновне употребе, ствар са хигијеном штекова стоји још горе, пошто се, најчешће, ради о мемљивим просторима незастртог пода и неокречених зидова, иза чијих цигала интравенски корисници дроге настоје да сакрију своје ганове. Физичко окружење на тај начин постаје генератор – мада не и инспиратор – повећаног ризика, пре свега, од HCV-а, у садејству са навиком вишеструког убризгавања једним те истим комплетом.

Томе доприноси и начин на који се интравенски корисници дроге решавају прибора за који сматрају да им неће више користити. Релативно раширена пракса јесте умотавање искоришћених игала и шприцева у кесе или новине и њихово бацање у контејнер, али – како је природа праксе интравенског коришћења дроге таква да се ради о задовољавању овисничке потребе – нису ретке ситуације у којима се не води рачуна ни о чему другом, ни пре ни после убризгавања, па ни о томе шта ће се десити са искоришћеним прибором. До тога, поготово, долази по штековима, где није немогуће видети одбачене шприцеве, са иглама или без њих, исечена дна од лименки у којима се кувало при припремању дроге за убризгавање и слично. Поред, јасно је, могућности случајног контакта са тиме, испитаници су наводили да су присуствовали ситуацијама, у којима би неке особе у штеку, једноставно, подизале ганове са пода, често уз изговор да су их, наводно, сами оставили ту.

Поступак дељења јесте онај елемент понашања интравенских корисника дроге који представља генератор највећег могућег ризика по преношење свих болести које се у организам уносе путем крви.²¹ Тим термином се, наиме, конотира коришћење једне те исте опреме за убризгавање од стране више корисника. Дељење може да буде сукцесивно, у смислу временског следа убризгавања у оквиру једног таквог догађаја, а може да буде и накнадно, односно такво да једна или више особа користе нечију, већ употребљену опрему у више наврата, тј. у различитим, временски и просторно одвојеним ситуацијама. Деле се дословно сви видови опреме за убризгавање – од, нормално, игала и шприцева, преко кувала (тј. оних предмета којима се интравенски корисници дроге служе у ту сврху у различитим ситуацијама), до – на пример – тупфера вате и воде. Уколико некоме није јасна функција свих ових предмета у поступку убризгавања – а морам да напоменем да овде неће наћи „рецепте“ за интравенско коришћење дроге – у питању су предмети који при томе, осим што се користе у дату сврху, долазе у непосредан физички додир са крвљу или са оним што се уноси у крв, тако да, у епидемиолошком смислу, служе као потенцијални материјални агенси инфекције.

²¹ B. Nicole Vitellone, *The Syringe as a Prosthetic*, Body & Society, Vol. 9 No. 3, 2003; Rhodes et al, op. cit (2004), Burris et al, op. cit.

Да би се дељење предупредило, свака социјално-здравствена интервенција мора да узме у обзир перспективу интравенских корисника дроге по том питању, односно да пође од тога шта за њих, уопште, представља дељење – у смислу негативног и изузетно високоризичног HIV/HCV понашања. Преовлађујући број испитаника из ове вулнерабилне популације укључује у сопствену рутину убризгавања одређену безбедносну процедуру, која се – у већој или мањој мери – бави и ризиком од HIV-а/HCV-а. Дељење представља парадигму негативног и неодговорног понашања за готово све испитанике, али њихова перцепција дељења разликује се од истраживачке перспективе. Тако, рецимо, не сматрају сви испитаници да постоји ризик од заједничког коришћења осталих делова опреме за убризгавање, изузев игала и шприцева, а неки од њих сматрају да испирање, евентуално прокување игала и шприцева може да их рестерилише. Постоје и они који признају да је њихова безбедносна процедура усмерена искључиво на њих саме и да ће уступити свој ган другој особи, након што сами убризгају дрогу, сматрајући да свако треба да води рачуна о свом здрављу и о свом понашању.

Када је дељење у питању, кључни проблем представљају, међутим, догађаји везани за иницирање у интравенско коришћење дроге и, релативно распрострањено, постојање концепта „прихватљивог дељења“. Иако постоји одређени број испитаника који тврди да су поседовали основна обавештења о пракси интравенског коришћења дроге пре него што су са тим и сами почели, укључујући и она која су везана за могућности добијања HIV-а/HCV-а и за начине избегавања тога, доминантан образац започињања с интравенским коришћењем дроге упућује на, помало, стихијску природу организовања непосредног социјалног окружења у којем се то дешавало. Дељење при првом убризгавању готово да представља стандардан елемент тог обрасца: значајан број испитаника истакао је да се радило о периоду у којем се њихова пракса састојала од окупљања извесног броја особа – и до десетак – у нечијем стану или у неком штеку, где је неко набављао дрогу, а они је сви користили, као с казана, употребљавајући при том ограничен број ганова, а често и само један, немајући никаква обавештења ни о чему, осим о самом том чину, не питајући ништа и не размишљајући ни о каквим могућим последицама – ни самог понашања ни читаве праксе као такве.

Осим на иницирање у интравенско коришћење дроге, овај образац је, углавном, применљив и на наративе испитаника који су се инфицирали HIV-ом и/или HCV-ом – а чешће овим другим. Могло би се рећи да је то аспект дељења којег су интравенски корисници дроге сасвим свесни – и у формалном, и у садржинском, и у узрочно-последичном смислу. Нажалост, најчешће накнадно. Концепт прихватљивог дељења, можда, представља још већу потенцијалну опасност од подизања нивоа ризика од HIV-а/HCV-а, пошто је у питању, практично, пукотина у безбедносној процедури, чије постојање интравенски корисници дроге углавном толеришу, иако на неке друге начине покушавају да контролишу своју праксу у односу на ризик од крвљу преносивих болести. Тај концепт се испољава у два основна вида: кроз

повлађивање повременом, сопственом ситуационом одступању од безбедносне процедуре и кроз постојање особа које су процењене као безбедне у односу на ризик од HIV-а/HCV-а.

Оба вида прихватљивог дељења, на одређени начин, дају податке и о социјалном ризичном окружењу; други то чини непосредно, а први, у суштини, може да се сведе на други. Наиме, повремено ситуационо одступање од безбедносне процедуре разликује се од убризгавања истим прибором са особама које се доживљавају као неризичне на HIV/HCV по томе што не укључује постојање сталних партнера за убризгавање. Испитаници то описују као нешто што се – једноставно – деси, али, како сматрају, у социјално прихватљивим условима: на пример, затекли су се на шеми (набавка дроге) или у штеку са неким кога добро познају, или им је таква особа дошла са набављеном дрогом, а неко од њих у том тренутку нема сопствени прибор за убризгавање. Иако тврде да воде рачуна о томе да при убризгавању не доспевају у ризичне ситуације, комбинација ниске временске учесталости, поуздавања у здравствену сигурност особе која је у питању, те немогућност да се одоли свакој прилици за интравенским коришћењем дроге, ствара код тих испитаника утисак да је статистичка занемарљивост оваквих дешавања довољан гарант за низак ниво њихове ризичности.

Особе које испитаници доживљавају као безбедне у односу на HIV/HCV ризик, тј. оне са којима се употреба истог прибора при убризгавању не доживљава као дељење, јесу, пре свега, особе са којима се дуго познају и/или – што се за такву категоризацију показује као битније – оне са којима дуже време убризгавају дрогу; другим речима, у питању су стални партнери за убризгавање. То су, најчешће, супружници, партнери у емотивној вези или браћа/сестре, али могу да буду и пријатељи. Сталних партнера за убризгавање има обично двоје и ретко када је у питању више особа. Однос између њих заснован је на специфичном облику поверења, које произлази из дуготрајног заједничког интравенског коришћења дроге. Посматрају се различити аспекти праксе интравенског коришћења дроге, који се процењују према мерилима сопствене безбедносне процедуре.

Две основне ставке у томе јесу здравствени статус и лична хигијена (која укључује и процену хигијене прибора друге особе). Здравствени статус мора бити или познат у смислу да се та особа недавно подвргла тестовима на HIV/HCV (што је, ипак, ређи случај), или да је та особа била тестирана у неком тренутку у прошлости, након којег је ускладила своје понашање са елементарном безбедносном процедуром у односу на HIV/HCV, што у принципу, најчешће значи да, осим евентуално са партнером за убризгавање, није користила ничији прибор, нити је убризгавала дрогу у околностима у којима је био присутан већи број људи. Хигијену неке особе тешко је, наравно, проценити уколико се не живи заједно с њом, тако да се процена хигијенског статуса неке особе врши, једноставно, према утиску који оставља на особу која је процењује, што важи и за начин на који се одржава прибор.

Наравно, не постоји ништа, осим процене и поверења, што може да представља стварни сигурносни механизам при опредељивању за убризгавање с неким, на пример, у смислу коришћења једног гана. У питању је пре немогућност или невољност да се покуша са управљањем сопственим непосредним социјалним окружењем, тј. да се оно прилагоди сопственој безбедносној процедури, а не да се сопствено понашање саобрази том окружењу. Интравенско коришћење дроге представља, у већој мери, вид дељеног, заједничког искуства, него што је то активност изолованих појединаца. Изразито је мали број испитаника који тврде да убризгавају дрогу искључиво сами. Постоји неколико веома јаких разлога који интравенске кориснике дроге опредељују да своју праксу радије спроводе у друштв, барем још једне особе, него да то чине када су потпуно сами.

На првом месту је економски моменат: мали је број испитаника који су у стању да сасвим сами, редовно финансирају своју навику. Заједничко улагање у набавку дроге представља готово опште место у миљеу београдских интравенских корисника дроге. Свако добија онолико дроге колико је пропорционално уложио новца и често се ово дељење обавља непосредно пре убризгавања. Такође, није необично да се у таквим приликама кува заједно, тј. да се користи исто кувало, без обзира на то што ће, на пример, свако од присутних употребити сопствени ган за убризгавање. Оно што интравенске кориснике дроге плаши, можда више него могућност инфицирања HIV-ом или HCV-ом, јесу могућности упадања у кризу – тј. тренутног немања дроге да се задовољи физичка реакција зависничког организма на њен недостатак – и предозирања. Страх од предозирања иде под руку са страховањем од ситуације да неко буде сам, а да му се то деси; смрт би била неминовна. Присуство још неке особе при убризгавању не може, наравно, да гарантује да ће успешно бити превладано евентуално предозирање, али пружа извесну сигурност да ће нешто бити предузето у том смислу²² – пре свега, ако је у питању стални партнер за убризгавање.

Дешава се да интравенски корисници дроге покушавају да предупредe упадање у кризу на тај начин што, по набавци супстанце, не одлазе на места по којима иначе убризгавају дрогу, већ импровизују, тако да се *сређују*, осим по, на пример, тоалетима прометних ресторана, и по мање-више јавним местима, попут паркова, гробља, хаустора, степеништа, лифтова и слично. У таквим ситуацијама неопходно је бити у друштву због наизменичног убризгавања и чување страже, односно – због што бржег припремања дроге за интравенску употребу. Постоје и такви испитаници који не убризгавају дрогу сами или који не могу да се *нађу* – тј. нису у стању да пронађу вену у коју би убризгали – па други то чине уместо њих. Напокон, многе воде и емотивни разлози или навика у погледу тога са ким убризгавају дрогу.

²² Постоје такозване технике опоравка којима се прибегава када се неко предозира или се – једноставно – позива хитна помоћ, мада су испитаници помињали и случајеве у којима се дешавало да се присутни успаниче и разбеже при нечијем предозирању, препуштајући особу којој се то десило њеној судбини.

Осим у погледу организације самог убризгавања, социјално окружење се показује као ризично окружење у односу на могућност инфицирања од HIV-а/HCV-а, управо када су у питању навике у погледу праксе интравенског коришћења дроге. На основу навика успостављају се појединачне рутине убризгавања, односно начини на које појединачни интравенски корисници дроге организују све оно што сачињава њихову праксу. Такве навике увек настају у односу на понашање других интравенских корисника дроге: или у смислу подражавања тог понашања, или – што је ређе у фази иницијације у дату праксу – у смислу одбијања таквог понашања. Поред тога, навике су засноване и на некаквим обавештењима о најразличитијим стварима које су од значаја за интравенско коришћење дроге и дати социокултурни миље, укључујући и ризик од крвљу преносивих болести. Таква обавештења, наравно, могу да буду непотпуна, неодговарајућа, или да изостану у потпуности, а све то у зависности од тога на који начин се пракса интравенског коришћења дроге спроводи у непосредном социјалном окружењу одређене особе.

Прекиди рутине инјектирања представљају најризичније видове понашања интравенских корисника дроге. До њих долази када ове особе нису у стању да на адекватан начин одговоре потреби за убризгавањем, било да су у питању финансијске препреке за набављање дроге, ситуациона немогућност да се она убризга у простору у којем се то иначе чини, организациони колапс рутине убризгавања из неког другог разлога, или – једноставно – немар.²³ У таквим ситуацијама, када прети западање у стање кризе или је особа већ у њој, долази до урушавања читавог концепта безбедности убризгавања: не води се рачуна о евентуалној сигурности простора и о његовој хигијени, мање се води рачуна о самој опреми, о начину припремања дроге, те о начину њеног убризгавања. Постају ирелевантна питања хигијенског статуса ганова, тога чији су и да ли их је неко већ користио, чије се кувало користи, а често и то да ли се *in situ* дели и с ким се то чини.

Епидемиолошки услови ширења заразе почивају на контакту између носиоца вируса – изазивача заразе – и још незаражених особа. Социјални услови ширења епидемија, међутим, не почивају *искључиво* на физичком додиру између заражених особа и оних које ће то тек постати. Постоје предуслови социјалних услова преносности инфекција, односно чиниоци који утичу на постојање релативно поуздане претпоставке о начинима на које ће се то дешавати у одређеном социокултурном контексту, тј. да ли ће се зараза ширити брже и лакше или теже и спорије, да ли ће то тећи геометријском или аритметичком прогресијом и тако даље. За вулнерабилност друштвене групе интравенских корисника дроге на могуће епидемије синдрома стеченог недостатка имунитета или hepatitis-a C, такви предуслови су, у основи, концептуалне и физичке природе, мада, не треба сметнути с ума да се прожимају и да их је тешко по сваку цену разграничити у стварности.

²³ Све ово је у стварности знатно комплексније, али циљ и обим рада не дозвољавају да се детаљније разматра на овом месту.

Прво се односи на начине на које интравенски корисници дроге доживљавају ситуацију у коју их њихова пракса доводи, у односу на могућност инфицирања овим вирусима. Одатле произлази и то како ће бити организована понашања од којих се састоји та пракса. Друго се односи на хигијенски статус физичких простора у којима се убризгава дрога, опреме која се за то користи и, наравно, самих интравенских корисника дроге. Ова категорија, на одређени начин, произлази из претходне, пошто – заправо – од навика и понашања интравенских корисника дроге зависи како ће се односити према проблему хигијене: физичка окружења могу бити мање или више сумњивог хигијенског статуса, али ће убризгавање дроге у њима, сасвим сигурно, утицати негативно на тај статус; или – хигијенски статус прибора није проблематичан сам по себи, већ постаје такав уколико се чува и користи више пута.

Физичко и социјално ризично окружење представља референтни систем у оквиру којег се врши уобличавање навика појединачних интравенских корисника дроге у погледу њихове праксе, али истовремено представља, у извесном смислу, и детерминанте тих навика, односно одоварајућих понашања која из њих произлазе. Да би било која акција из домена превенције и смањења ризика од HIV-а/HCV-а могла да буде спроведена тако да од ње имају користи и они којима је непосредно намењена – припадници вулнерабилних популација, али и цело друштво, потребно је размотрити начине на које интеракције између припадника датих популација и социјалних и физичких окружења у којима се њихова пракса реализује доприносе генерисању тог ризика.

Боян Жикич

Антропологичен анализ на уязвимостта от заразяване със СПИН и на рисковото поведение в Белград

В работата са представени резултатите от квалитативното изследване на рисковото поведение, което може да доведе до инфектиране с вирусите на СПИН и хепатит С. Изследването е проведено в Белград между представители на обществените групи на венозните наркомани и на сексуалните труженички (проститутки). Събраният теренен материал се разглежда въз основа на теоретичните концепции за рисково поведение и рискова среда.

Ключови думи:

антропология на тялото, социална епидемиология, СПИН, хепатит С, венозно дрогиране, сексуален труд, проституция, квалитативно изследване

Bojan Žikić

An Anthropological Analysis of HIV/HCV: Vulnerability and Risky Behavior in Belgrade

The paper presents results of a qualitative research on risky behavior that can lead to exposure and infections of HIV and Hepatitis C. The research was conducted in Belgrade among the intravenous drug users and sexual workers (prostitutes). The gathered data is discussed based on theoretical concepts of a risky behavior and risky environment.

Key words:

Anthropology of body, social epidemiology, AIDS, Hepatitis C, prostitution

The notion of vulnerability refers to epidemiological basis, but also addresses its social aspect. It thus marks the fact that the members of these groups are especially exposed to the risk of being infected because of their social affiliation. The social practice of intravenous drug usage and/or prostitution represents an especially suitable social environment for infections of HIV and Hepatitis C: these viruses are transmitted through blood, either through the joint usage of needles and syringes, or in sex, during the contact with an infected blood (genital injury or during menstruation). This suitable social environment is in fact, a risky environment that facilitates transmission of the viruses. The concept of the risky environment reflects certain social situations and places where the risk of HIV/Hepatitis C is being generated but could also be reduced. The risky environment, thus, represents a space – either social or physical – where different factors interact in the possibilities of the viruses infections and transmissions. In this way, all factors contributing or reducing the risk of the diseases spreading become visible, such as(un)availability of a clean tools and safe place to inject drugs or (un)availability of condom, social stigmatization and corresponding institutionalized relationship toward these groups, economic and social empowerment or inability to exercise the power of these groups and so on. It is easier, likewise, to understand how the social and health conditions become intertwined, and ways of social and health damage affecting the individual, the social group, but also the society as a whole, and also means and suggestions to overcome the risky situations. It follows that a partial success – of an individual as well as institutions – to prevent and reduce the risk and damage of HIV/ Hepatitis C is being shaped by the risky environments where the intervention is taken place.

Љубинко Раденковић

Балканолошки институт САНУ, Београд

ДОДИР СА СВЕТИМ У НАРОДНОМ ХРИШЋАНСТВУ

Неке словенске паралеле

И данас, у скоро неизмењеном облику, постоје неки видови религијског понашања који само привидно имају хришћанско обележје, док су по свом садржају пагански. Ради се о доста древној представи начина на који божански заштитник у лику свеца (најчешће Богородице, свете Петке, арханђела Михаила) објављује некој људској заједници место и време контакта с њим, преко особе коју сам изабере. Та особа бива „опседнута“ тим божанством и обавезна је да следи његове наредбе. У случају отказивања послушности, оно је, према казивању, кажњава дуготрајном болешћу или смрћу њене деце и на тај начин је приморава да изврши наредбу. Особа објављује људима указано место, које бива прихваћено за свето, а она постаје његов чувар и извршилац култа. Доказ да је то заиста свето место јесу откривени остаци давно разрушене цркве или икона нађена у земљи, извору, на дрвету. Пошто се овакав култ заснива на усменом предању и његови служитељи су без теолошког образовања, који се позивају на хришћанске свеце и хришћанску иконографију, овакве појаве се могу подвести под шири појам „народно хришћанство“. У раду се, на основу више етнографских записа, насталих код Срба и Руса за последњих век и по, указује на врло сличне облике откривања светог места и настанка локалних култова. Код Срба је свето место – по правилу – заборављено и земљом покривено црквиште, а код Руса – пронађена икона у земљи или извору. По свој прилици, ради се о древном религијском понашању, заснованом на представи да је родоначелник – свети покојник објављивао своје присуство и у условима када се род или племе пресели на другу територију и напусти своја ранија света места. Човек преко кога он објави своје присуство бива тиме везан за онострани свет и постаје „знајући“ (може прорицати, лечити људе, терати градоносне облаке), односно добија шаманска обележја. Зато се такве особе, по правилу, баве бајањем, гатањем, прорицањем, али се сумњиче и да могу магијским поступцима нашкодити људима (одузети млеко стоци, род њивама, изазвати неплодност жене и сл.).

Тема овог саопштења тиче се једне религијске појаве која се код неких словенских народа може пратити од половине 19. века до данас. Вероватно да је она далеко старија од времена када о њој постоје прве забелешке. Реч је о људима којима се у сну јавља светац или светица и наређује им да на одређеном месту „откопају“ цркву (код Срба) или икону (код Руса) и да то обнародују. Они то и чине, и заиста се појављују остаци сакралне грађевине или икона. Убрзо то место од околног народа бива прихваћено за свето и на њему се тражи помоћ за разне невоље. Особа којој се „казало“ да на том месту постоји црква, обично постаје служитељ култа. Тако се формира „дивља“ црква, без правог свештеника и канонског култа, али која по посећености и поштовању од стране народа може превазићи званичну цркву. Паралелно сну да треба откопавати темељ цркве, код Срба поједине особе саопштавају да им се у сну појавила светица и одвела их на одређено место, које они такође уређују и проглашавају за свето, или им је наређено да очисте неки извор.

Кључне речи:

свето, народно хришћанство, црква, цркварка, икона, сан, дар, лечење

Мушкарци којима се у сну јављају овакве наредбе, и који после тога постају стални носиоци овог култа, називају се *црквари*, а жене – *цркварке* или *црквенке*. Они такође о великим празницима, често сатима ходајући, посећују поједине манастире и цркве.

У свом Рјечнику из 1852. године у одредници „НАМАСТИР“, Вук Караџић штуро наводи да о празницима манастире посећују и црквари: „у Србији дођу *црквари* из даљнијех села на конак (уочи празника), а из оближњијех дођу ујутру, па ту буду до послвије подне“ (Караџић XI, 1986/1: 551). У одредници „ЦРКВАРИ“ нема нових података: „људи, што иду црквама или намастирима о великим годовима“ (Караџић XI, 1986/2: 1105).

Први детаљнији опис појаве откопавања давно срушених цркава, на основу наредбе у сну, налазимо у XIX веку у делима Милана Ђ. Милићевића „Живот Срба сељака“ (издање 1894) и „Краљевина Србија“ из 1884. године.

М. Ђ. Милићевић пише како је у селу Жлна код Књажевца 1874. године срео сељака-пророка Милету Живадиновића, коме је, како је овај говорио, *свети Ранђел* заповедао и казивао шта треба да ради и говори. „До онога времена кад сам ја говорио с њим, Милета је обично добијао заповести да иде тамо и тамо, те да откопава старе цркве. Пошто би тако нашао и откопао темеље каквој старој цркви, почистио би цело место, и недељом и празником долазио би ту те би палио свеће, и молио би се Богу. Неколике зидине од старих цркава Милета је тако био откопао, почистио, и склонио сељаке да ту долазе и да се моле Богу“ (Милићевић 1894: 79). Милићевић преноси и једно занимљиво сведочанство о поменутом пророку. Наиме, Милићевић је замолио локалног учитеља из истог села, Милана Мавродића, да запише неко занимљиво пророчанство поменутог Милете. Учитељ се тада смејао таквом предлогу, али му је касније послао писмо из кога се види да је он променио мишљење о пророку. У писму он наводи како је код њега дошао

Милета и рекао му: „Учитељу! Казао ми свети Ранђел да се промениш у чисте дрехе, да купиш две свеће од жутога воска, па да пођеш са мнош да копамо цркву св. Лазара“ (Исто: 80). Када је учитељ и трећи пут одбио да пође с њим да откопава цркву, пророк му је рекао: „Ако нећеш поћи са мнош, рекао ми је св. Ранђел да ти кажем још и ово: према младу Богородицу, у петлано доба, ће ти роди жена мушко дете, које ће да је сињо као што су сиње дрехе на св. Ранђелу“ (Исто: 80). Пошто је учитељева жена била трудна, она се заиста почела порађати ноћу уочи 8. септембра, када је по старом календару и био народни празник, познат у том крају као Млада Богородица (Мала Госпојина): „То вече и целу ноћ, пише учитељ Милићевићу, жена ми се мучи, а кад запеваше први петлови, дете се роди, али мртво; дете је мушко, сасвим развијено, и одиста бејаше модро као чивит. Баш како ми је рекао Милета“ (Исто: 81).

Други Милићевићев запис о цркварима, који се скоро у потпуности поклапа са недавним записом из околине Александровца, потиче из околине Ниша. Милићевић пише:

У Малошишту селу има неки Благоје, малко сулудаст. Он је пустио глас пре 2 године, да му се у сну јавља св. Петка, и да му је казала да у Ђурлини, која је далеко од Ниша један сахат, где се познаје нека развалина, има у земљу затрпана црква, и да му св. Петка наређује, да ту цркву откопа, или ће умрети. Он је почео откопавати, и, нешто помоћу сељака, откопао је толико, да су нађени зидови, који показују да је ту била црква која је велика колико нишка велика црква.

Чувши за то свет, потрчао је том црквишту на богомољу у толиком броју да је свагда петком читав сабор (Милићевић 1884: 157).

Појаву откопавања старих црквишта у Тимочкој крајини између два светска рата констатовао је и Маринко Станојевић (Станојевић 1931/IX: 23-24).

Да је ова појава присутна и последњих пола века у долини Тимока, у источној Србији, сведоче записи Ј. Туцакова, В. Р. Кошутића, Д. Крстића и Е. Јакушкине. Казивање једне цркварке из околине Александровца, које сам снимео 1996. године и које ће овде бити наведено, указује на шири ареал ове појаве, као и на њену актуелност и у данашње време.

Говорећи о чувеном бајачу и народном лекару из околине Сврљига (с. Ђуринац), кога су сви познавали под именом Борко, Ј. Туцаков наводи његову причу о томе како је излечен од падајуће болести. Пошто је две године боловао, мајка га је, ради излечења, у деветој години носила у три цркве, и то: св. Пантелејмона у Нишу, св. Романа код Ђуниса и у цркву у Суводолу, у којима се скупљају „сви они који су мучени и гоњени“ (Туцаков 1965: 10), односно богомољци или црквари. Пошто је оздравио, Борко је и сам постао богомолац. Он је са једанаест година, заједно са осталим богомољцима из свог краја, седам дана ходао до Београда да се поклати цркви Ружици. У знак

захвалности за оздрављење, према његовој причи, на седам места је откопао остатке старих, разорених цркава и манастира. После женидбе, када је имао двадесет година, још једном се тешко разболео. Када је био на ивици живота и смрти, према његовом сведочењу, на Велику суботу, у соби где је седео, појавила се висока жена у дугој црној хаљини, са ранама на лицу, уморна и измучена. На себи је имала епитрахил као свештеник, у десној руци је држала крст с распећем, а у левој – три класа зреле пшенице. Она му је рекла: „Лежиш ли, лежиш? Оћ’ да се жениш. Ја сам света Петка. Праћена сам до теб’ да дођем. Ти си бил’ одређен да береш траве јер си се оженио против наше воље. Траве да береш и народ да лечиш, да ме слушаш што ти вревим, бићеш чујен и виђен. Ако нас не послушаш, уништићемо те. Јавно да береш траве и јавно на људе да причаш, казујеш, да бајеш, *разорене цркве ископаваши*, воде живе да чистиш, мученици да оправљаш и људе да лечиш“. Он се сагласио с тим наређењем и изгубио свест. Кад је дошао себи, затражио је од мајке да га умије водом која је остала преко ноћи у котлу у башти и са потпољеном китицом босилка у њој. После тога је врло брзо оздравио и након тога жена му је почела рађати децу (Туцаков 1965: 12-13). Године 1985. посетио сам Борка у његовом селу. Он је и тада лечио људе лековитим биљем и бајањем и говорио да су се на њега пренели знање и способности његовог прадеде, који је умро пре његовог рођења, и да ће се то знање које он има опет коме из рода пренети, али се не зна коме и када ће то бити.

Цркварка Иконија, такође из сврљишког краја (с. Плужина, снимљено 1973. г.), говорила је о заповести да се бави прорицањем, коју она прима у сну „одозго“:

Како сам се примила за цркварку? Озгор ме научило. Кроз сан ми дошло. Несам примила ни од бабу, ни од мајку. Много ме мучило, тера ме да прорицам, ја нећу, тера ме, ја нећу. Лежала сам два месеца у болницу, од ту работу да се олечим, па не могу да се олечим. Па ми на сан казало: – Ако нећеш, ја ћу ти онеспособим децу. И, морала сам да се приватим... (Кошутин 1982/IX/31: 36).

Од људи из тог села сазнао сам да је Иконија, осим што је прорицала, такође и откопавала цркве, чистила изворе и о празницима лепила крстиће људима који су на тим светим местима тражили помоћ од разних болести. Пре тридесетак година, у близини села Мерцелат близу Сврљига, у ували испод пута била је једна од откопаних „цркава“. На утабаној земљи, величине 5-6 метара квадратних, био је пободен дрвени крст, а поред њега је стајала посуда с водом и китица босилка.

Врло сажето о *цркваркама* и *цркварима* у околини Сврљига, на основу свог опажања на терену, узгред се осврнула и Е. И. Јакушкина 1998. године, у руском часопису „Живая старина“ – Јакушкина 1998/1(17): 56. Она их дефинише као људе који могу ступати у контакт с богом, у неком смислу као божје посланике на земљи. Баве се магијом, врачањима, могу људима помоћи али и нанети им штету. Водећи се оним што је видела у сну, цркварка налази

место где ће обављати богослужење. „Привиди им се да је на неком месту била црква, почињу копати и ту налазе старе остатке грађевине“ (Исто: 56).

По казивању из Трговишта код Књажевца, које је забележио Д. Крстић, неком Благоји су умрла четири сина и само му је остала ћерка Ружа. У сну му је дошла наредба: ако жели да му остане живо последње дете, да иде и откопа црквиште на месту званом Бараница.

На сан му дошло: ‘Очеш ти, Благојо, да идеш да копаш цркву у Бараницу, ел да ти узнемо и овој дете што ти остало. Четри сина смо ти узели, а сад смо дошли за пету ћерку’. Он рекал: ‘Како чу да идем да копам, кад сам ја болан?’ (Једва ишап са штап). Они му рекли: ‘Ајде ти појди с нас да ти покажемо где је црква’ – и све му обележили где је црква, и на средину била цигла. Бил снег, а на снег цигла. ‘Ајде да ти покажемо где је звоно’, и пошли, али он замуцкувал: ‘Где је звоното? Где је звоното?’ Почел да се рита, да бие, и удари бабу и она га пробуди, и остало звоно не најдено. Ујутру је отишао на указано место, пронашао циглу која је лежала на снегу и откопао темеље цркве. Ћерка му је остала жива. Од тог времена, чланови његовог домаћинства на дан славе режу колач на том месту (Крстић 2001/4: 121-122).

Детаљније је о свом сну и каснијим догађајима везаним за откривање црквишта саопштила цркварка Олга из села Тржац код Александровца, чије сам казивање снимио у њеном дому 11. септембра 1996. године:

(...) А ја, кад било једну ноћ, ја сам живела с човеком, била доле једна стара кућа дугачка. Дође, доведе брада: „Устај, Олга!“ Ја устадо из кревета. Каже: „Ајде са мном.“ Ја дођем до врата. „Где ћеш, Олга“, мене виче Он (муж). „Зову ме да идем негде.“ „А ‘де да идеш?“ Кад мене реко „Де да идеш“, њега нешто опалило у грудима, па се тамо истего у друга врата и више се није ни диго, остао ту. Тачно било дванаес’ сати, оценила сам, а нисам знала ништа. „И ту ћеш ти, каже, да копаш.“ (Одвело вас ту?) Аа! И кад сам ја ујутру, ја се дигнем, а тамо пањ. Пада киша и нека суснежица, тешко време. (Да ли вас је те ноћи одвело на то место?) Даа, одвело на то место. На тај пањ. И ја седим то јутро на тај пањ, на срце та’ пањ, после сам раскопавала ја. (Јесте ли ви целу ноћ остали на том пању?) Да, ники ме није дио. Кишица и суснежица пада и ја се прекрстим и реко: „Боже, шта је сад ово? Шта ћу да радим? И како ћу да радим.“ Кад сам ја устала од тога пања, сурвало се доле и засветле нешто и оде увис. (Из земље?) Пред мном, где сам ја седела из земље, пушти се и оде увис горе. Као сунце кад сија. Нисам се ја уплашила ништа. Шта има да се плашим. Е, пошла сам ја кући. Није ме Он ништа ни пито. Кад сам ја дошла кући, ја сам легла. Ништа ми Он није реко. У једанаест сати Он каже: „Ајде да ручаш“. „Не могу“. Мајка ми тад била жива и она вели: „Ај’ да јеш нешто“. „Ви

немој ни да питате где ћу ја д' идем“. „Нећемо“. Кад је било онако јутро, прошла ноћ-дан, ја сам опет отишла там. Понела сам будак и ашов и макасе, и почела сам да откопавам то, да ми је решено да ту има цркве. (*Да ли вам је тај старац реко да ту има цркве?*) Реко ми: „Мораш то да откопаш“. (*Да ли вам је те ноћи рекао кад вас је одвео из куће?*) Те ноћи, кад ме вуко из кревета, те сам отишла. Ја сам узела те сам откопавала, откопавала, тера, тера киша. Кад сам ударила будаком, оно змије изувијане. Све змије изувијане. Оће мене да поједе. Али јок, неће ништа на мене. Ја терај тако два -три дана и, Бога ми, и после изиђе народ. Од куће до куће молим. Једно десет пошли смо. „Јел' оћете нешто да ме послушате?“ Кажу: „Шта?“ „Нешто ме вуче, ишла сам на пољану где је црквица била; сад је трње, секла сам трње, нашла сам нешто, ал нисам све.“ Прво сам крст нашла. Ту ме снимали. Па све оно однели у Краљево. Па рекли, не смем да копам. Па кад сам ја то копала, један пође данас, једном десет, други пут пет, слике неке, фреске, и кад то долазили из Краљево, све то покупили у цак и однели. Дигли смо се једне недеље горе, Вула, не знам још који, отишли смо у Краљево. Они веле: немој да дирате док ми не искочимо, да не дирате ништа. Ја сам још копала да очистим под. Доле све цигла и видим понеку слику, и кад сам ја то откопала, они су дошли ту и тражили ме. Ја нисам била ту отишла сам у Београд. И они снимали и сликали и рекли: нек дође она код нас. И ја отидо. Они кажу: немој ништа да дираш, ми смо те снимали. После тога правимо молбу, гиометар излазио сваки светак у цркву, кад је недеља. (*Идете ли тамо?*) Идем, сваки светак и сваку недељу. И света Петка се зове. Црква се зове света Петка. Ми смо били покрили дирекцима и церада. (*Да ли имате тамо крст?*) Има. И они мене веле: све изгорело. Била жена мало ошамућена. Свећа горела, ветар укнуо и захватило и изгорело. (*Кад одете тамо, шта радите?*) Кадим. Имам кадионицу. Носим Писмо и читам. (*А шта из Светог писма читате?*) Шта нађем, што је прече – прече. (*Је л' сами читате?*) Сама. Кад је Света Петка, Петковица, тад дође народ и окадимо и кој оће колач. Сад била једна девојка, пресечемо колач и окадимо. Било нас тријес, скупимо се. Исто кад је Петковица, кад је вашар у Александровцу, и тад окадимо и тад се скупимо, па има народ долази недељама и кад је светак. (*Да ли народ долази кад је болестан?*) Сад не могу то да ти кажем. Има здрави долазе. Као и у другу цркву. Можда и кад их нека мука натера. (*А када је неко болестан, да ли тражи неку помоћ од вас, да му нешто читате?*) Не, не, ништа не траже. Ја ништа не могу да знам. Само што ми се јавило. (*Да ли лепите крстиће људима који су болесни?*) Не, не. (*А има ли ту воде?*) Донесем ја воду у балон. (*А шта радите с водом?*). Да буде чисто. Трљах слике пешкирима (*репродукције икона*). Донесе народ пешкире. (*А зашто народ доноси пешкире?*) Нешто га

ту дотерало сигурно. Нешто му није добро. То је поклон светој Петки. Ја сам отишла негде, није ме било ту. Дошо народ много. Дошла нека девојка од Блаца. И донела. (*Зашто сте цркву назвали света Петка?*) Па то је била света Петка. (*А ко вам је рекао то?*) Ја сам то чула од раније. Била једна стара жена, Малина се звала, она је мени казала: Олга, ту био неки мали поп и имао два слуге и имао жену, децу. И ти слуге, и да ји пуште тија слуге д'иду за Божић кући, а он им као није дао и они као запалили ту цркву, а тог попа ту саранили и остао бели крст. (*А да ли сте ви о томе нешто раније знали пре него што сте сањали?*) Не, ништа нисам знала. Нико ми није причао нити сам ишла. И та жена ми рече, дошла девојка, били се узели и она се укочила. Донео је отац и правили ручак туна, и паре турили на слике, и она се дигла и рекла „Мама, дај да ручам“. Одмах се подигла. (*А на који дан она долазила?*) Недеља била. И кола стала на путу. Носили је отуда. А после иде. Само рипка (*поскакује*). И тај човек звао на гозбу у Блаце. И реко: колко ћу ја паре да дам, то ником нећу да кажем. Кад сам ишла зими, наоколо свуд снег има, а на средини нема. А доле као побрисано. Кад сиђем с пута, једва идем. (*Шта све народ оставља када дође тамо?*) Пешкире, крпе. (*А што крпе?*) – Па, про здравља сигурно. Не знам. Нити ја узимам нешто од тога. Хвале се: хвала Богу што сам ишла. (*Да ли крпу од свог одела?*) Не, нову крпу (*мараму*) и нове пешкире. И нове мараме. Они дарују свету Петку. И паре. (*А да ли зато што је света Петка женска, па воли да се обуче?*) Па да ти кажем, не би знала. (*Да ли има још нешто што се оставља?*) Па неко остави паклу цигара, бонбону, цвеће, видим и черапе заденуте. По неки запис, одакле је и ко је, и друго није. (*Како попови гледају на то?*) Ова црква забранила то. Она не збори са мном. Сви други редом лепо са мном. (*А да ли ви улазите у другу цркву?*) Идем, брате, и у друге цркве, и у Александровац идем у цркву и у Жиче, и мећем паре и љубим. (*Вама друга црква не смета?*) Не, ја прва љубим сандуци. Ја би волела да се тамо подигне права црква.

У београдском дневном листу „Политика“, је 24. јула 2004. донета вест да је у селу Блато, недалеко од Пирота, усред поља, ван путева, група сељака изградила цркву која је посвећена арханђелу Михаилу (С. Андрић, *Храм у жити*). Црква је подигнута пошто је „баба Коса уснила да ће град престати да туче Блато и његова поља кад на њима буде никао крст“. У чланку се говори да је на том месту пронађена плоча посвећена светом Михаилу, али се не каже ко је ту плочу пронашао и по чему се она доводи у везу са арханђелом Михаилом. Рекло би се да је откривање остатака цркве, такође, произашло посредством сна поменуте баба Косе, и да се догађај може уклопити у појаву о којој се овде говори.

Казивања о појави светице или свеца који одређеном човеку у сну указују на своје присуство, али у облику *иконе* на одређеном месту (које

касније постаје свето), позната су у Русији. У једним предањима се говори да се икона налази у земљи, у другима – у извору, а ређи су примери у којима се икона појављује на дрвету:

Једној побожној жени у сну се три пута јавила Божја Мајка и наредила јој да на одређеном месту копа земљу и тамо пронађе њену икону. Али богомољка дуго није извршавала наређења, све док се није разболела. Док је била болесна њој се опет приказало да треба јавно да се покаје и после оздрављења да изврши указану наредбу. Она је тако и урадила. Када је оздравила упутила се на означено место и почела копати. Могла је копати само у подне и у поноћ. Копала је три недеље сама и, на крају, нашла је икону Божје Мајке, која и данас стоји у капелици недалеко од извора (Пензенска губернија; Попов 1903: 197, цитирано према: Панченко 1998: 179);

Једној жени се у сну јавило: чула је глас који јој је рекао да иде сама на одређено место и да тамо копа. Жена је повела са собом другарицу, али оне нису ништа нашле. Следећи пут јој се опет јавило у сну: иди сама и копај тамо. Она је пошла сама и нашла икону (Нижегородскоје Поволожје; Шеваренкова 1998: 31);

Ишао неки човек долином – овдашњи ли, или сарбаски? Ишао је путем са стране и видео: гомилица земље и мокро око ње. Пришао је: шта је то, чекај, да видим. Он је пришао, а тамо закопана икона Успења. Она се појавила из земље (Исто: 32).

Чешћи су примери у којима се човеку у сну (или на јави) јавља да се икона налази у води, у одређеном извору:

Једна жена, која је имала више деце, дуго је боловала и у сну јој се јавило да треба да иде до нашег извора. Тамо је требало да нађе икону Печорске Богородице. Она је дошла и видела да икона плива у води, окренута ликом надоле. Жена се уплашила и отишла месном свештенику. Када су се вратили, иконе више није било. Свештеник је наредио да се даскама покрије извор. Жени се после тога јавила Богородица у сну и рекла јој: „Ти ме ниси узела, сада су ме даскама заградили и ја не могу изаћи“ (Новгородска област, село Мелковичи; Власова – Жекулина 2001: 207);

Дечак је сањао како је пришао до извора и видео у води икону Божје Мајке. Испричао је свој сан. Сви су се заинтересовали и решили да то провере. И тачно: чим су дошли до извора и нагли се над њим, видели су у њему икону. После су сви ишли том извору (Нижегородскоје Поволожје; Шеваренкова 1998: 30);

Једном су стари пастир и дечак, његов помоћник, пасли краве поред Бољших Кемар (село у Перевоском рејону). Дечак је

ожеднео и пошао до бунара, који је био близу. Почео је да вади воду, гледа, а у води икона плива, таква мала. Дечак је хтео да је узме, али је она отишла доле. Он се напио воде, отишао и заборавио на икону. Затим спава ноћу и сања да му се обраћа сама Божја Мајка, чији је лик био на тој икони. И она му је рекла да скупи народ, да његова мајка позове свештеника и да сви иду до тог бунара и да изваде икону. Дечак није обратио пажњу на тај сан, али је то исто сањао још два пута. Тада је испричао мајци, и све су урадили како је Богородица рекла. Пошли су до бунара, ударила су звона, поп је одслужио молебан поред тог бунара, а дечак је из њега извадио икону. Десило се то 9. јуна. На том месту су изградили цркву, у цркви бунар. С тог времена обележава се тај дан у Бољшим Кемарима као престони празник. Тамо се праве вашари, службу над бунарем до данас обављају и становници нашег села иду тамо (Исто: 30).

У неким случајевима, свети заштитник одабрано место за контакт са својим штићеницима могао је објавити и посредством *вола (бика)* који, по свој прилици, указује да се он првобитно могао приказивати људима у таквом облику. Иначе, предања о воденом бику који риком упозорава људе на велике несреће које ће их задесити, позната су у балканско-кавказско-азијском простору. Дуго се код неких балканско-словенских народа одржала и обредна пракса клања бика, као заједничке сеоске жртве (Раденкович 1998: 439-446). Према словеначком предању из околине Велења, сељак по имену Савинек, приметио је да у стаду на паши нема једног вола. Нашао га је у грмљу на брду како клечи. То се више пута тако поновило. Кад је боље погледао, сељак је у том грмљу нашао *крст*. Он га је пренео у село Беле Воде, али је следећег дана крст опет био на старом месту. Кад се о томе рашчуло сви су похрлили да се моле на том месту. Најпре су ту подигли капелицу а касније и сазидали цркву (Mlinškovo berilo 1991: 113). Према другом предању које потиче са југа Србије, говедари су приметили како у подне нестаје са паше један *бик* и касније се поново појављује. Следећи га, говедари су га нашли како у густој папрати стоји на каменом поду испред развалине зида на којем се видела фреска *светог Николе*. Тако је у пчињском Шапрнцу откривено заборављено црквиште на коме је касније подигнута нова црква (Златановић 2003: 75).

Култ светог места заснива се на следећој општој схеми: некој особи се у сну јављају светица или светац (Богородица, света Петка, арханђео) и показују јој одређено место које су они изабрали за своје (заборављено црквиште, извор, камен). Прете јој тешком казном (да ће до краја живота боловати, да ће умрети, да ће јој умрети деца) уколико се не повинује њиховој наредби да то место уреди и покаже људима. Особа извршава наређење, проналази место, уређује га и објављује људима. Постоје и предања у којима свето место људима открива во или бик. Убрзо место бива прихваћено од околног становништва као свето и оно постаје место култа, где људи долазе уочи празника посвећеног том свецу или у недељу, где секу колаче, доносе дарове (мараме, чарапе, кошуље, платно), тражећи помоћ за своје невоље

(најчешће болести и неплодност у браку). Та места привидно имају нека хришћанска обележја (посвећена су одређеном хришћанском свецу, стављају се иконе, некад крст, кадионица, свеће), а у основи функционишу као паганска светилишта о којима се брине човек кога је божанство изабрало. „Светост“ је потпомогнута митом о чудесном излечењу неког човека, кога су ту немоћног довели, а он је одатле отишао сам, и то успут поскакујући.

У Русији, према досадашњим предањима, светица или светац као место култа, најчешће бирају извор, где се и појављује једна од икона с њиховим ликом. Месни православни свештеник прихвата то место за свето („свјатој источник“) и заједно с околним народом учествује у учвршењу тог култа. Поред тог места обично подигну капелицу од дрвене грађе.

Судећи према казивању цркварке Олге, и из других извора, Српска православна црква не подржава новооткривена локална света места и сузбија деловање самозваних „свештеница“.

Откривање нових светилишта и стварање митова о њиховој моћи, у неком виду и данас постоје на словенско-балканском простору, показујући тако да је митско мишљење изузетно отпорно на све промене у друштву.

ЛИТЕРАТУРА

- Власова – Жекулина 2001 – Власова – Жекулина, *Традиционный фольклор Новгородской области*, СПб. 2001.
- Карацић XI, 1986/1: 551- *Српски рјечник (1852)*, Сабрана дела Вука Карацића XI/1-2, Београд 1986.
- Кошутић 1982/IX/31 – В. Р. Кошутић, *Ајдучки и лирски оставци. Записи из сокобањскога и сврљешкога краја*, Расковник IX, бр. 31, Београд 1982.
- Крстић 2001/4 – Д. Крстић, *Обред резања колача у горњем и средњем Тимоку*, Етнология 4, София 2001.
- Златановић 2003 – М. Златановић, *Легенде и предања*, Врање 2003.
- Милићевић 1884 – М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија*, Београд 1884.
- Милићевић 1894/I – М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗБ I, Београд 1894.
- Панченко 1998 – А. А. Панченко, *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России*, СПб. 1998.
- Раденкович 1998 – Л. Раденкович, *Водяной бык в преданиях балканских славян*, ПОЛУТРОПОН: к 70-летию Владимира Николаевича Топорова, Москва 1998.
- Станојевић 1931/IX – М. Станојевић, *Из народног живота на Тимоку*, Летопис Тимочке епархије IX, Зајечар 1931.

Туцаков 1965 – Ј. Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљешког Тимока*, САНУ, Посебна издања, књ. CCCLXXX, Одељење медицинских наука, књ. 18, Београд 1965.

Шеваренкова 1998 – Ю. М. Шеваренкова, *Нижегородские христианские легенды*, Нижний Новгород 1998.

Якушкина 1998/1(17) – Е. И. Якушкина, *Материалы к этнографии юго-восточной Сербии*, „Живая старина“ 1(17), Москва 1998.

Mlinškovo berilo 1991 – *Mlinškovo berilo: (i)zbrani etnološki in slovstveni zapiski/ (transkript, izbor, klasifikacija, registriranje in redigiranje gradiva, biografska uvodnica o Franu Mlinšku, spremna beseda, preglednice in opombe) Jože Hudales, Ivo Stropnik*, Velenje 1991 (Zbirka Šaleški razgledi 7).

Љубинко Раденкович

Докосването до светостта в народното християнство

Някои славянски паралели

В редица краища на Србија живеат и днес хора, които разказват, че на сын им се явило свято лице (старец с бяла брада или определена светица) и им наредило безусловно да откопаят на определено място основите на стара църква. Те намират това място, сами или с помощта на помощници откопават основите, донасят икони и други християнски атрибути и предмети, провъзгласявайки това място за свято, а самите себе си – за определен вид свещенослужители, „свещеници“ на тези „черкви“. Не е задължително дори да бъдат открити основи, достатъчно е мястото, обозначено от святото лице. По време на празник на тези места идват хора, търсещи за себе си лек за някаква болест или друго нещастие.

Ключови думи:

свято място,
църква,
църкварка, сын,
даруване

Официалната християнска църква не подкрепя дейността на тези самозвани свещеници, наричани в Източна Србија „църкварки“ и „църквари“, а някои от тях дори са отлъчени и им е забранено да присъстват на литургиите. В настоящата работа ще се говори за една такава самозвана «свещеничка» от околността на Александровац, която разказва как е стигнала до идеята за забравена църква и разкрива своите разбирания за светостта.

Ljubinko Radenković

In Touch with Holiness: Folk Christianity

Even today among many European peoples, there are certain types of religious behaviors that appear as Christian while in fact their contents belong to paganism. One such type of religious behavior is a creation of new folk shrines, whose foundation is based on an alleged claim that an individual has seen Holy Mary at certain spot; or, that a holy man appeared in a dream, ordering excavation of a church foundation, or digging up of an icon from the ground or water.

Key words:

Holiness, folk
Christianity, church,
icon, gift, curing

This paper discusses several oral testimonies that concern the creation of holy places/shrines among Serbs and Russians; the time period includes the second half of 19th century until the present. The analysis suggests that this phenomenon could be seen as a relict of an ancient religious-magical behavior resembling shamanism. The paper also cites an account from a female member of such a cult, recorded in fall 1996, near Aleksandrovac (parish Rasina). According to this story, she was taken out of her bed in the middle of the night, by a man with long beard, to a place outside her village, near one log; the man supposedly told her she needs to excavate a church foundation right at that spot. The next day, she visited the place, and sat down at the log. When she got up, something fell near her on the ground and then disappeared into the sky, reflecting some light. Then, she started to dig, and found some twisted snakes but she didn't get scared. Finally, she found the temple's foundation. She proclaimed to her village about the finding, and the villagers helped her out to dig the rest. Soon, the place has become a collective centre/spot for many people in trouble, who visit the place to seek help, cure and leave offerings. The woman started ordination of the cult (cleaning, giving advices to people) becoming so a „chosen“ one. Because of these activities, the Serbian Orthodox Church excluded her from its membership, services and banned her entrance in church temples.

Here, we deal with an ancient religious notion of a holy protector (most often Holy Mary, Sveta Petka, archangel Mihailo) who proclaims to human community the place and time of a holy contact, through a chosen person. The chosen person becomes „possessed“ with the holy creature and obligated to follow the orders. If the chosen person disobeys the orders, he/she could become punished-get ill or his/her children could die, hence the person is forced to obey the orders. The person then proclaims to people about the sacred place, and becomes its guardian and practitioner of the cult. The remains of a church, an icon found in the ground or miraculous cures serve as proofs that this really is a sacred place. This

kind of cult is based on oral accounts, while its practitioners are without theological education; they however, refer to Christian holy figures and iconography, therefore, this could be seen as „folk Christianity“. Among Serbs, a sacred place is usually found at forgotten church foundations, while among Russians, a found icon serves to designate the sacred place. The origin of these beliefs probably could be traced to ancient religious concept that the alleged ancestor-sacred deceased, proclaims his/hers presence at times when his tribe/lineage abandons old and moves to a new territory. The chosen person, who proclaims the presence of the alleged ancestor becomes connected to underworld and „gains knowledge”: he can foresee the future, cure people, make nice weather, that is, he gains shamanistic characteristics. Very often, these people tell about their alleged dying and return to this world. They are sometimes accused of using magic to harm people (cause cattle to stop producing milk, cause crops to fail, cause infertility...).

Станка Янева

Етнографски институт с музей при БАН – София

СУВЕНИРИТЕ: ИНВЕСТИЦИЯ В СПОМЕНА

Туризмът насърчи разрастването на редица съпътстващи дейности, като производството и продажбата на сувенири. Поощряването на малкия бизнес в постсоциалистическия период даде възможност на мнозина занаятчи и дребни търговци да изложат скромната си стока пред туристите. Сувенирите, предлагани на пазара и предназначени предимно за чужденци, носят множество значения и дават възможност за проучване на разнообразни аспекти. Инвестирането в тази културна продукция може да бъде разглеждано на различни равнища и от конкретни гледни точки, които включват икономически, социални, културни и други параметри.

В последните години изучаването на туризма във всички възможни планове привлича вниманието на все повече специалисти от различни области. Наред с акцентите върху нарастващото му икономическо значение, се очертават и други разнообразни аспекти. Една малка част от темата за туризма по-често остава встрани от общата еуфория, макар че съпътства неизменно странстванията на огромни човешки маси по целия свят. Непрекъснатият поток от пресичащи границите хора неуморно пренася разнообразни, но винаги носещи отпечатъка на пресечените културни граници дребни, практически ненужни предмети, които обаче маркират географията на пътуванията и дълго пазят спомена за тях. Наричани „сувенири“, „летищно изкуство“, „кич“ или „туристически изкуства“, те разказват за културата на различни народи, за природни забележителности и постижения на цивилизацията.

Ключови думи:

сувенири, инвестиция, туристи

От икономическа гледна точка сувенирите могат да бъдат разглеждани като инвестиция в различни аспекти. Наред с другите предлагани туристически продукти, сувенирите в някои страни са считани за важен ресурс в съживяване на икономиката (Nason 1984). Те могат да бъдат възприемани като стока, макар че в случая става въпрос по-скоро за продажба

на културни значења. Съгласяването с тезата за стоковия характер на предмета за спомен предполага да приемем, че има три нива в битието му – производство, продажба и купувачи (Kopytoff 1999), или художник, посредник и потребител (Graburn 2002). Битието на сувенира (неговата „кариера“, както казва И. Копитов) се очертава още от момента на неговото придобиване, в интеракцията продавач-клиент, но истинската му реализация е след пренасянето и неговото показване. Към този краен етап изпъква една особеност на туристическите изкуства, която ги отделя от другите аспекти на интеракцията местни-туристи – за реализацията на техния интеркултурен обмен не е задължителен прекият контакт между чужди и местни. Този износ на сувенири, често определяни като „етнически изкуства“, дава основание да се говори за „индиректен туризъм“ (Graburn 1984: 395). Най-важна функция на сувенира е да изрази културата на един народ, да идентифицира неговите културни стереотипи в образни форми. Ролята му не се ограничава в рамките на дадената култура, а по-скоро обратно – активира се извън нея. Смята се, че такъв трансфер на етнически образи създава и поддържа етническите стереотипи подобно на филмите, телевизията, рекламите и разказите на пътешествениците, но сувенирите, ръчно направени (или поне имитиращи ръчен труд), често носят замисъла да са „по-автентични“ (Graburn 1984: 394). Етническите туристически изкуства имат уникалното свойство да бъдат оценявани именно отвъд културните граници и от позицията на ценностната система на „другата“ култура, а това дава тласък на културите на посещаваните от туристи страни по начин, който трудно може да бъде намерен в други аспекти на развитие на културата (Graburn 1984: 395). „Инвестирането“ в сувенирите следователно има и друга страна – чрез покупката клиентът влага пари в местния пазар, но и в развитието, независимо дали се приема от естетите или не, на определена културна продукция. Въпросът, доколко туризмът унищожаваше или стимулира развитието на местните традиционни култури, поставян по-общо за туризма в световен мащаб, но най-вече за страните от Третия свят, беше твърде дълго дискутиран в научната литература. В края на краищата, превес взе позицията за ползотворното му влияние както върху икономиката, така и за съхраняването на културната идентичност на народите.

Споделените в това изложение наблюдения на пазара за сувенири у нас засягат само чуждестранните клиенти и показват техните интереси и мотивите за покупка на предлаганите стоки. Информацията е събирана чрез интервюта с търговци и проучване на магазини и сергии за сувенири. Макар и ограничени, тези наблюдения обхващат специализирани магазини за сувенири към културни обекти в столицата, курортните центрове и населени места, временно посещавани от туристи по различни поводи (празници, фестивали, чествания, и др.). Проучвани бяха магазини към хотели и туристически обекти (манастири, музеи, градове-музеи, атракции като делфинариума във Варна и т.н), както и сергиите, разположени на разнообразни места, включително пред храм-паметник „Св. Ал. Невски“ и различни временни или постоянни туристически центрове. При всички случаи търговските обекти са разположени там, където потокът на чуждестранни туристи е най-голям.

Огромното мнозинство от тях, особено по курортите, предлагат умопомрачителна смесица от „традиционни“ изкуства, африкански маски, руски матрьошки, гипсови макети на архитектурни забележителности, обикновено образци на стари къщи, ориенталски предмети, доставени от Турция и дори от Далечния Изток, и безчислени други, трудно поддаващи се на описание творения.

Подборът на предлаганите стоки е продиктуван от идеята, че както потребителите, така и техните намерения да материализират спомена, са твърде различни. Продавачите разграничават пристигналите за почивка, туристите в столичния град, пътуващите по бизнес дела, чужденци с дълъг престой в страната, клиентите с изразен интерес към културното наследство и т.н. Техният опит дава възможност да се проучи какви сувенири търсят потребителите от различни възрастови групи, националност, пол, социален или културен статус (предполагам, поради невъзможност на продавача да установи това както поради липса на интерес и време, така и поради езиковата бариера). Може да се установи също каква е целта на потребителите при покупката, какво е мястото на културните символи в този избор и т.н. Преценките на тези характеристики са твърде приблизителни, често субективно изразени и понякога индиректно съставени.

Продавачите, особено младите, познават слабо българската традиция, но почти единодушно заявяват, че продават „национални“ сувенири. Обикновено разноликото струпване на предмети не ги смущава – напротив, както заяви един от тях с гордост, той имал най-богатия избор в магазина си. В редки случаи търговците са с висше образование, интелигентни и сами определят като „кич“ голяма част от продукцията, която продават, и са недоволни, че чужденците не различават „автентичните“ предмети. В повечето случаи, доколкото е възможно да преодолеят езиковите затруднения, те се опитват да насочат клиентите към сувенири, които според тях са най-близко да традиционните изделия, и подчертават, че те лично държат именно такава продукция да бъде предлагана на пазара. При тези разговори с много продавачи в различни магазини особено полезни и детайлни бяха сведенията на Верджиния Варджийска, която се оказа изключително добър познавач както на пазара и клиентите, така и на българските традиции. Израснала в семейството на известни майстори (които на свой ред също бяха много отзивчиви в нашите срещи и разговори) на художествени занаяти, собственици на големи и добре подредени сувенирни магазини, с висше образование, владееща няколко езика, тя има отличната възможност и видимо желание сама да опознае чуждестранните клиенти, а доброто познаване на традиционните занаяти ѝ помага по-добре да ориентира посетителите, да разбере техните желания и вкусове.

В проведените интервюта с продавачите се очертаха предпочитанията на чуждестранните клиенти към едни или други групи сувенири, интересът или липсата на такъв към български традиционни изделия, мотивите за покупката, как си представят „българското“, как продавачите ги виждат като стереотипи на поведение, които те тълкуват дори като

„национална черта“, и т. н. В наблюдаваните интеракции продавач-клиент са интересни и ситуациите на диалог или сблъсък на етнически стереотипи, разминаването на очаквания и реалности и за двете страни. В интеркултурния контакт местни-чужди се формират етнически стереотипи, до голяма степен подвластни на взаимното манипулиране на клиенти и търговци във веригата търсене-предлагане на сувенирите.

Предпочитанията обикновено са към „етническите“ сувенири, които се приемат като най-ярките маркери на българската култура (Янева 2004). Най-много се търсят керамика, пирографирани мускалчета, кукли в национални носии, дребни тъкани като покривки и салфетки, картички и т.н. Естествено клиентите се насочват към „търсене на различие“, което е особено важен мотив в международния туризъм (Велас, Бешерел 1998: 89). Това обуславя избора на „етнически“ правдоподобните предмети, реплики на традиционни форми. Макар и по-рядко се купуват сувенири, при които главното доказателство за „българско“ са изобразените архитектурни забележителности, станали вече символи, като например църквата „Св. Ал. Невски“. Липсата на етнодефиниращи знаци се компенсира от вербална информация – надписите уточняват локализацията на изображението. За „обобщените“ образи на възрожденската архитектура топографската аргументация съвсем не е проблем – достатъчно е изписаното върху предмета име на селище да съвпада с района, в който съответният предмет се предлага. Като „запазена етническа марка“ са изобразените (понякога просто залепени ваденици) по пирографирани кутии, чинии, кърпички и други, облечени в „национална“ носия двойки и увлечени в енергичен танц. Друг стандартизиран символ е българската роза, мултиплициран в безброй книгоразделители и кърпички, и подсилен от съседството на козметичните продукти с розово масло, които се предлагат в същите магазини. И търговците, и потребителите възприемат тази козметика като част от легитимирането на националната идентичност.

Клиентите имат различни цели и подход при избора на покупките. Съществено значение има тяхната цена и транспортабилност. Тези условия свеждат избора до по-дребни, лесно преносими, устойчиви и евтини предмети. По-нататък предпочитанията зависят от пола, възрастта, груповото или индивидуално пътуване, целите на пребиваване в страната – туризъм или служебно, националността на клиента, и т. н. Впечатленията, споделени от продавачите, понякога се разминават, но в повечето случаи съвпадат. Например купувачите в големите курорти са почиващи и проявяват по-слаб или никакъв интерес към предлаганата продукция, докато посетителите на музейни колекции, обикновено предварително (преди пътуване или след обиколка на музеите) имат изградена представа за характера на продаваните изделия и се отнасят с по-голямо внимание към вида на сувенирите. Магазините по Черноморието и в столицата имат различна клиентела като националности – по морските курорти например липсват японските и американските туристи, които общо взето са предпочитаните клиенти. Груповите пътувания и съответно „груповото“ пазаруване са повече свързани

с посещения на музеи и други културни забележителности. Групите понякога купуват само картички или еднакви предмети – особено японците, които внимават изборът им да не съвпада с избора на шефа на групата. Пристигналите на отдых правят покупката набързо, възможно най-евтино, или дори не влизат в магазините за сувенири. Туристи, чиято обиколка на България предполага и по-голям интерес към местната култура, са по-внимателни и често се консултират предварително с екскурзоводите (нерядко влизащи в ролята на „културни брокери“) или с продавачите. Специален интерес показват чужденци, чийто престой в България е по-продължителен – в командировка или заселили се тук през последните години и пътуващи към страната си. Те купуват и по-скъпи, естетически издържани произведения на художествените занаяти или икони и др. Младите чужденци, особено в курортите, сравнително рядко влизат в сувенирните магазини. Те предпочитат да купят нещо за себе си – например верижки, гривни, пръстени и други накити. Жените пък избират по-продължително, докато мъжете повече се доверяват на продавачките и по-лесно купуват.

Общото мнение на търговците и по курортите, и в градовете, е безпощадно – туристите, които посещават България, са все по-малко платежоспособни, социално слаби, невъзпитани, с ниска култура и т.н. По Черноморието впечатлението за спада на „качеството“ на туристите е довело до подчертан негативизъм към тях. Продавачите недоволстват, че всички искат да купят евтини стоки и държат на отстъпка в цената, дори и когато тя е нищожна. Някои посочват, че руските и гърците се пазарят и за най-евтините стоки, но така правят и англичаните, които в същия момент гласно разсъждават за разликите в цените в Англия и България. Смята се, че гърци и евреи се насочват към най-евтините стоки и настояват за сваляне на цената. Пазарлъците все пак са по-разпространени по курортите или на открити сергии, докато в специализираните магазини в центъра на София цените се приемат обикновено без уговорки. Преобладава мнението, че най-разточителни в покупките са американците, които държат изключително много на ръчната изработка. Техните съмнения успешно се разсейват от продавачките на дантели и шевици, които работят пред очите на клиентите си.

Интересни са наблюденията върху това какво и как купуват чужденците по националности. Според някои търговци клиенти, които са идвали и друг път в страната или са посетили музеи и възрожденски селища, оценяват „автентичността“ на предлаганите изделия. Почти единодушно е мнението, че холандци, немци и скандинавци купуват практични предмети, а особено скандинавците в никакъв случай не дават пари за нещо, което не може да им служи в бита. Тъкмо клиентите от скандинавските страни купуват цели керамични сервиси, гювечета и други съдове. Докато обичайно клиентите избират само един предмет за спомен, италианците и испанците, най-вече жените, купуват дребни предмети в по-голямо количество, за да подарят на всичките си близки. Те често колекционират напръстници и чаени лъжички, купуват често и червени тъкани покривки. Испанците харесват също пирогографиран предмети и тениски с изгледи или надпис „България“.

Американците нямат предпочитания към определен вид изделия, покупките им са разнообразни, но винаги държат да са ръчно изработени. Американските войници от КФОР харесват пирографирани предмети. Французите избират икони и дискове с българска музика. Руснаците (преобладаващо жените) купуват дребни неща, но не традиционни изделия. Обикновено търсят „модерни сувенири“ (термин на продавачите – чаени лъжички, чинийки, чаши, магнитни кръгчета и други с изображения на архитектурни паметници или с надписи. Гърците и италианците харесват по-скоро дантели, а не шевици. Японците харесват много шевиците, като купуват също и козметични продукти на карловската фирма „Българска роза“. Немците и руснаците не купуват книги, които са всъщност албуми със забележителностите или народното творчество в България. Интересът към бродираните блузи е слаб, макар че японците се заглеждат в тях, но по други наблюдения те са търсени стоки дори от българи. Клиенти от различни страни купуват „матрьошки“, въпреки че ги свързват с руската култура. Любопитни са и някои съвпадащи наблюдения върху цветовите предпочитания на различните националности. Продавачите споделят, че при избор на тъкани и шевици американците се ориентират към червени, докато французите предпочитат сини или светли, а японците – златисти или естествени тонове. Гърци, испанци, италианци харесват по-шарени изделия. Забелязват се и предпочитания към материал – немци и австрийци купуват дървени скулптури, които са и по-скъпи, но са вид произведения на изкуството, американци и французи – керамични изделия, както и скандинавците, при които водеща е практическата функция на съдовете.

Наред с грижата да осигурят достатъчно разнообразни стоки и най-вече да спечелят от тях, търговците си съставят мнение за клиентите като поведение, вкусове, покупателни възможности. Обобщаването на тези наблюдения води до формиране на етнически стереотипи на клиентите и съответстващо поведение на продавачите. Тези стереотипи се превръщат в своеобразен инструмент за реализация на чисто търговски цели. Продавачите уверено посочват кои клиенти харчат много (американците), кои са стиснати и се пазарят (гърци, руснаци, евреи), кои купуват евтини или скъпи предмети, какво съответно трябва да бъде поведението на търговеца към тях. Много добре е познат например особеният интерес на японците към българската традиция, към фолклора, към художествените занаяти, към културата като цяло. Продавачите знаят това и с желание пристъпват към обслужването им.

Някои сувенири са подбирани според вкуса към колекциониране, независимо от местните традиции – чинии, чаши, лъжички, напръстници, малки фигури, между които особен интерес има към совата, която е твърде търсена от колекционери. В други случаи се купуват предмети, при които наличието на индикативи като популярни архитектурни паметници или надписи уточнява дестинацията на пътешествието. Тези предпочитания се задоволяват от серия предмети, свършено чужди на българската традиция. Но всички те обикновено заемат специално отредено място в дома и визуализират с присъствието си интеркултурния опит на собственика.

Ще се опитаме на погледнем на отделни страни на „инвестицията“ в спомена, материализиран чрез сувенира. Не става въпрос, разбира се, за „разумно“ вложение на средства, както може да се интерпретира примерът със скандинавците, които купуват предмети с практическо приложение. От гледна точка на икономистите сувенирите са преди всичко стоки и отговарят на съответните характеристики на това определение. Икономическите аспекти могат да бъдат търсени в различни планове – осигуряване на работни места, обезпечаване на доходи на заетите в производството, разпространението и продажбата, вливане на средства от чужди източници в местната икономика и други. Тези въпроси са в компетенцията на специалистите, анализиращи туристическия продукт, а именно: транспортни услуги, услуги за настанова и храна, услуги за развлечения, комунално битови услуги и сувенири (вж. напр. Ракаджийска, Маринов 1998; Воденска 2001 и др.). Не случайно се изтъква, че в днешно време „в сферата на туризма се създават повече работни места, отколкото в която и да е друга разрастваща се индустрия“ (Велас, Бешерел 1998: 225). Туристическата публика е оценявана заради икономическите изгоди, които може да донесе (Cohen 1988: 382). Нещо повече, туризмът, макар и критикуван за неблагоприятното въздействие върху местните култури, все пак насърчава новите икономически дейности като допълнителни и помощни служби и така индиректно създава нови възможности за икономическа мобилност сред местните (Cohen 1984: 387). Издига се тезата, че туризмът е обмен между икономически и културни стойности. Тази концепция е валидна преди всичко за отношенията между страните, в които фолклорът или старите цивилизации са важни аспекти на културата, и държавите (западни и англосаксонски), които са начело на икономическия прогрес (Baretje 1972: 22). Може да се приеме, че за търговците пазарът на спомени е пресечна точка между културата и икономиката на дребно, но още по-точно е да се каже, че в случая културата е базата на икономическата печалба. За много от продавачите тази ангажираност е пазарна неизбежност, опит за оцеляване. Икономическият интерес от „продаване“ на традицията често се основава върху необходимостта да се осигури доход за населението в райони, където бързата икономическа промяна има дестабилизираща или деструктурираща роля (Brewer 1994: 7). Инвестицията на търговеца в предметите за спомен е ясна и точна – той получава доход от своята търговия. За него няма особено значение какво продава от гледна точка на качеството, етническата или естетическата стойност: достатъчно е предлаганите културни знаци да индикират „локалния колорит“.

Наред с икономическите облаги туристическата индустрия, част от която е и пазарът на сувенири, допринася за поощряването (макар и с всички качествени изменения и негативи) на различните форми на традиционни художествени прояви. Няма да се спирам на тъй дълго водените спорове за положителното или отрицателното влияние на туризма върху тях – дискусии, в които все пак надделя „здравият разум“ и в крайна сметка въздействието на туризма с или без уговорки бе прието като благотворно. Констатацията, че превръщането на традиционната продукция в стока става най-често когато

местната култура е в упадък вследствие на удара, нанесен от външни сили, предшестващи туризма (Cohen 1988: 382), е валидна за повечето традиционни култури, излизайки рано или късно от собствените си ограничителни рамки. Този упадък на традиционната култура и в частност на занаятите у нас се отнася към края на XIX – началото на XX в., когато се увеличава количеството на навлизащи в бита фабрични, по-евтини, по-ефектни и по-модерни стоки, които все повече изместват местните занаятчийски изделия и същевременно формират нови потребителски вкусове. Туризмът е мощен стимул за ревитализация на етническото или традицията, въпреки видимите загуби, които те търпят поради наложената комерсиализация и експлоатация. Туристическата индустрия просто пакетира културните реалности на народа за продажба заедно с другите техни ресурси (Greenwood 1989: 180). Местната култура бива третирана като потребителска стока. Най-накрая, процесът на превръщане на нещата в стока включва историята, етническата идентичност и културата на народите по света (Greenwood 1989: 173). Оформя се своеобразен пазар на етническото чрез трансформация на художествените форми за туристическа консумация. С други думи, за да отговаря на желанията на туристите, местният народ прави бизнес като запазва правдоподобна илюзия на автентичното. Той имитира своето изкуство, облекло, музика, танци, религия и т.н., за да задоволи етническата туристическа жажда за „автентичност“ в същото време, когато туристическата инвазия шурмува неговата култура и я подлага на хомогенизиращ процес, познат като „модернизация“ (Berghe 1984: 346).

Рефлексията на тези етнически ценностни характеристики е най-ясно изразена в „класическата“ форма на сувенирите – изделията, които обикновено наричаме народно изкуство или произведения на художествените занаяти. (Янева 2004). Разбира се, не става дума за продажба на оригинално традиционно изкуство – продават се по-скоро стандартизирани символи. Колкото и странно да звучи, представата на клиента за „етничното“ в местната култура влияе върху „етническата“ изразителност на предлаганите предмети и обратно, местният носител на тази етничност се опитва да запази своята идентичност, репрезентирайки я тъкмо в тези предмети. Както сполучливо забелязва К. Адамс, от диалектиката на самопредствата и „външния“ етнически стереотип (даден от пътническия агент), можем да очакваме да възникне нова посттуристическа етническа идентичност (Adams 1984: 482).

Маркетингът на традицията, концепт, който изглежда парадоксален и може би забавен на пръв поглед, е много сериозна работа (бизнес) в действителност (Brewer 1994: 7). Маркетингът на традицията обхваща такива феномени като:

1. трансформация или модифициране на традицията спрямо пазара, включване на промени в представянето на репертоара и стила и преднамерено създаване на предмети, чиято единствена функция е да бъдат продадени на туристите;

2. културна апроприация – използване на традиционни концепти, форми и символи за пораждане на асоциация с традиционни идеи и стойности, обикновено за комерсиални, политически или идеологически цели;
3. „фалшив фолклор“, или „псевдотрадиция“ – създаване на неща, които са подобни на традиционните, за комерсиални или идеологически цели;
4. културен туризъм из наследството, популяризация на общността или района чрез съответната традиционна култура; тук се включва стимулиране на интереса към общността или областта чрез поканване на чужди, за да наблюдават традиционно представяне или да участват в местни обичаи и ритуали, в създаване на традиционни вещи и/или структури с архитектурна или историческа важност (Atkinson 1994: 55).

Става дума, казано по друг начин, как биха могли по атрактивен начин да се представят и опаковат собствените културни традиции като ценностни стоки (Brewer 1994: 7). Това, че туристите желаят да видят свят, различен от техния, но не желаят гледките да бъдат плашещи, обезпокоителни или изискващи голямо усилие за възприемането им, ни кара да пакетираме нашите култури за лесна, вкусна и бърза консумация (Brewer 1994: 7).

Различните „културни“ прояви, както и сувенирите, се променят, нагласяват, разхубавяват, подправят или измислят в отговор на очакванията на туристите (Cohen 1984: 387). Поради това туризмът често се представя като разрушител на обичаите и изкуствата, което пък води до появата на „фалшива народна култура“ (phony-folk-culture) и до серийно производство на евтини, долнопробни изделия, наивни сувенири и измислено летищно изкуство, адаптирано към туристическите вкусове (Cohen 1984: 387). Поражда се феноменът „локален колорит“ който промотира комерсиализирани версии на местната култура като част от туристическата индустрия, но въздейства и върху общността (Greenwood 1989: 172).

При такива обстоятелства появата на туристически пазар благоприятства съхраняването на културната традиция, която в противен случай би загинала. Това поражда и възможност за ревитализиране на етническата идентичност на нейните носители (Cohen 1988: 382). Благодарение на развиващия се туризъм и свободния пазар у нас ние също научаваме повече за собствените си традиции и репрезентиращите ги културни маркери. Инвестицията в спомена на местна почва води и до възраждането на спомена за собствената култура. Редуцирането на институционализираните форми, които доскоро се опитваха да консервират и крепят наследената култура, не доведе до нейното отмиране, по-скоро обратно – даде свобода на развитието на нейните, макар и модифицирани, прояви. Наблюдаваме процеси, в които „традиционната култура не е просто наследство от миналото или 'жива старина', а е и важен компонент на съвременната културна система, тук и днес. Непредубеденият анализ показва, че традиционното културно наследство не е статично, а е в процес на непрекъсната адаптация, трансформации и иновации. Всички тези процеси на развитие и обновяване на модели и елементи на традицията са нейният нов

живот“ (Беновска 2004: 30). Това е видимо особено в сферата на народните изкуства и занаяти – някои от тях бяха спасени или съживени благодарение на търсенето на туристическия пазар. За външния наблюдател комерсиализацията може да изглежда, че повлича след себе си пълна трансформация на значението на предмета като културен продукт, което бива преориентирано към нова, външна публика (Cohen 1988: 382). Не е такъв случаят с местните носители на културата – те не смятат, че непременно е настъпила такава трансформация; туристически ориентирани продукти често придобиват нова значимост за местните като стават знак за тяхната етнична и културна идентичност, средство за саморепрезентация пред външна публика. Но от това не следва непременно, че старите значения изчезват (Cohen 1988: 383).

Макар и серийно произведени (но все пак предимно ръчно изработени), предметите за спомен запазват силата на символната експресивност. Естетическият изказ е винаги търсен, но виждан и изразен „по-своему“ от производители и търговци, в съответствие с масовия вкус на потребителите. Но за сметка на това в задоволителна степен е защитена „етническата“ правдоподобност и културна различност. Приемани или не, тези индикативи на националната култура несъмнено изпълняват функцията на „спомен от България“. „Туристическото изкуство“ вероятно може да бъде по-добре разбрано не като уникална форма на изкуство, а като пример за материална култура, която съответства на по-общ модел на отношенията производител-консуматор, включващ важни иновации като механичното репродуциране, серийното производство и световното разпространяване на народната култура (Steiner 2002: 90).

Покупката на предмет за спомен съдържа момент на икономическа инвестиция, но далеч по-важно е инвестирането в и чрез нейната културна знаковост. Именно тази е функцията на сувенира – да репрезентира символите на културата на даден народ, да идентифицира неговите културни стереотипи в образни форми. От тази позиция той има съществена роля за популяризиране на страната, на нейния народ, история, култура. В емоционален аспект, сувенирите съхраняват спомени, добри или недотам добри (човек няма обичай да излага лошите си спомени във витрина), но все пак маркери в живота на човека, белези за това, как го е изживял, за неговите интереси, за неговата същност.

Сувенирът е много по-действен извън контекста си, едва тогава той е активиран и проработва в неочаквана пълнота – съживява както преживяното, така и илюзията за пропуснатото, невидимото, недокоснатото – историята, бита, обичаите в техния диахронен и синхронен разрез. В този смисъл преживяването „постфактум“ е много по-богато и пълно – никой не си преразказва историята на един народ и не търси нейното възплъщение в сувенира при неговото избиране или закупуване. Едва по-късно (въпреки конкретността му) той декодира широк кръг от белези на етническата различимост на съответния народ и реконструира неговите културни образи.

Придобиването на предмета за спомен, носещ преди всичко културни значения, от момента на покупката и особено след отнасянето му „у дома“ влиза в особен контекст. Принадлежността на сувенира към друга култура, неговата „чуждост“ става инструмент за пораждање на други значения, като „инвестира“ в социалния образ на неговия приносител. Предметът, донесен за спомен от чужда страна, се излага на достатъчно видно място в пространството на дома („Да идеш във Венеция и да не занесеш у дома си гондола! Какво тогава ще сложиш на дивана до статуйката 'Амур и Психея', купена във Виена, и минатюрното нарگیле, донесено от Истанбул?“ (Ангов 1976: 40). Той се нарежда във витрината, където домакините излагат на показ най-красивите, най-представителните вещи или скъпи спомени (Гигова 2003). Неговата очебийна чуждост и достъпна показност дават повод за периодично реконструиране на културни контакти, за които сувенирът е инструмент на спомена, негово алиби и илюстрация на наративно изразения преживян опит. Тъкмо сувенирите са етнодиференциращите материални знаци, пораждащи във въображението контекста, от който са извлечени. По този начин се реализира една от целите на „туристическото изкуство“ – да промотира чуждата култура. Основният инградиент на туризма е екзотизмът: туристът търси преживяване, което не може да бъде наподобявано в неговото обичайно място на пребиваване (van den Berge, Keyes 1984: 345). А човешките индивиди са достатъчно любопитни към чуждото, непознатото, необичайното като противоположно на познатото и всекидневното: „дори само заради това за чуждото си струва да се разказва повече, както показват още антични и средновековни разкази“ (Рот 2002: 114). Тази човешка черта в днешно време все повече се активира: „Късномодерните или постмодерните потребители са търсачи на усещания и колекционери на преживявания; тяхното отношение към света е преди всичко естетическо...те го картографират според случилите се преживявания“ (Бауман 1999: 118). Хората се стремят да преодолеят „размагъосването“ на света, съпътствано от носталгията по живота в прединдустриалните общества (Тейлър 1999: 90). Това поражда и потребността на чужденеца да отнесе късче култура от посетената страна за спомен.

Туристите идват от свят, където все повече стоки и услуги са стандартизирани и биха искали не само да видят нещо различно от дома си, но и да бъдат забелязани, че са видели (Brewer 1994: 7). В помощ на техните разкази идват веществените носители на стереотипизираните образи на наблюдаваната култура. Начинът, по който тези предмети се представят, „изобразява и една социална страст и подхранва социалната патетика на този предметен дискурс (Бодрийяр 1996: 23). Коментираната от Бодрийяр „отличителна социална функция“ на старинното е валидна и за сувенирите, които също са от реда на „маргиналните“ вещи. Всъщност, сравнението с тези предмети, макар и конструирани в различно време, показва почти идентични функции. Техният собственик изтъква, че е бил в даден момент приобщен в някаква степен до културата, която е репрезентирана от вещта за спомен. Подобна функция имат предметите, за които Ж. Бодрийяр казва, че интелектуалците умират да притежават като знак за уникалност, а тяхното

показване е „императив за културно издигане“. Може би не в такава степен, но сувенирът също бележи измерението на икономическия успех и желанието „да се освети в един културализиран и симболичен знак някакъв социален успех или привилегировано положение“ (Бодрийяр 1996: 26). Но докато старинният предмет означава времето, в случая със сувенирите може да се каже по-скоро пространството, въпреки, че в много от тях е заложена и идеята за отминалото време, макар и в съвременна реплика. Всъщност, Ж. Бодрийяр не отхвърля тази идея: „В широкия смисъл на думата това са екзотични предмети: за модерния човек чуждостта и разликата в географската ширина всячески са разноточни на потапянето в миналото“ (Бодрийяр 2003: 79).

Придобиването на предмет от чужда страна е доказателство, че индивидът има достатъчно свободно време и материалните възможности да пътува. Така той документира своето лично участие в „масовия рекреационен номадизъм“, предприеман в чужди страни в търсене на „екзотика“ (по израза на van den Berge и Keyes 1984: 344) – преживяване, не за всеки достъпно. Анализирайки процесите на глобализация, Бауман констатира, че „подвижността се издига до ранга на най-висшата сред желаните ценности, а свободата да се придвижваш – постоянно дефицитна и неравномерно разпределяна стока – бързо става главният стратифициращ фактор в нашето късномодерно и постмодерно време“ (Бауман 1999: 22). И по-нататък добавя: „действителността на границите“ като правило беше класово стратифицирано явление (Бауман 1999: 33). Туризмът като възможност за пътуване тъкмо в свободното време, а не за служебни дела, е убедителна манифестация на подобър стандарт, на принадлежност към по-високо в йерархията на социума съсловие. Хората, които остават в къщи през ваканцията, са често гледани като по-низши или със съжаление, освен ако са твърде възрастни, деца или бедни, тъй като нормалното е възрастните да пътуват, забелязва Н. Грабърн. Дори се предпочита времето да се отчита например не „това беше през 1957 г.“, а „когато ние ходихме в Рим“, за да се фиксира идентичността на неординарното, празника, или ритуала, сакралното състояние (Graburn 1989: 26), привилегия за избрани.

Чрез сувенира, който целенасочено информира като недвусмислен символ на страната, от която е донесен – било то Айфеловата кула от Париж, телефонната кабина от Лондон, гондолата от Венеция, наргилето от Истанбул, покривката с българска шевица, или просто предмет с конкретизиращ произхода надпис, притежателят не само ще осведоми своите близки и познати за дестинацията на пътуването си, но ще се придвижи (поне в собствения си субективен дискурс) с едно стъпало нагоре по стълбицата на социалната йерархия. Демонстративното излагане на показ на предмета за спомен засвидетелства вертикалната социална мобилност на индивида, успешния му опит за постигане на желано сходство с подобни, но обичайно по-високо стоящи в социалната йерархия представители на обществото, чийто стандарт той измерва и с вида и количеството на притежаваните подобни вещи. Защото „по същество всеки осъзнава себе си – ако не и се чувства – преценяван чрез своите предмети и по същество всеки се подчинява на тази

преценка, било то и чрез непризнаването ѝ“ (Бодрийяр 1996: 21). Излагайки на видно място придобитите спомени, притежателят им недвусмислено обявява параметрите на своите както материални, така и „туристически“ възможности, особено ако той единствен е посетил съответния район. Чрез предметите той очертава кръга, към който принадлежи или най-вече би искал да принадлежи, към възможностите му (или на желания кръг) да пътува в свободното си време в чужбина. Туризмът изобилства от снобизъм (Graburn 1989: 34). Всяка от неговите форми може да бъде белязана от знаци за социално издигане, от домогване към търсена престижност. А тъкмо сувенирите са сигурната и трайна инвестиция не само като спомен, но и като жалони на туристическите маршрути, превръщащи културната география в социална биография.

Литература:

Антов, Я. 1976: *Частно небе*, София.

Бауман, З. 1999: *Глобализацията. Последниците за човека*, София.

Беновска, М. 2004: *Размисли върху методите за проучване на традиционната култура в съвременността*, Етно-културолошки сборник IX, Сврълиг, 29-35.

Бодрийяр, Ж. 1996: *Към критиката на политическата икономия на знака*, София.

Бодрийяр, Ж. 2003: *Системата на предметите*, София.

Велас, Ф., Л. Бешерел 1998: *Международен туризъм*, София.

Воденска, М. 2001: *Икономически, социални и природни влияния на туризма*, София.

Гилова, Р. 2003: *Сувенирите в социална перспектива*, Наука, № 3, 43-46.

Ракаджийска, Св., Ст. Маринов 1998: *Туристически пазари, реклама и пбблик рилейшънс*, Варна.

Рот, Кл. 2002: *Разкази между културите. Възможност за съвместна работа на фолклористиката и интеркултурната комуникация*, Фолклор, традиции, култура. Юбилеен сборник в чест на Ст. Стойкова. София, 113-127.

Тейлър, Ч. 1999: *Безпокойството на модерността*. София.

Янева, Ст. 2004: *Сувенирите като етнически знаци*, Етно-културолошки сборник IX, Сврълиг, 149-155.

Adams, K. 1984: *Come to Tana Toraja, „Land of the Heavenly Kings“*. *Travel Agents as Brokers in Ethnicity*, *Annals of Tourism Research*, (11) 3, 469-485.

- Atkinson, P. 1994: *Marketing of Tradition: A New Approach*, The Marketing of Tradition. Perspectives on Folklore, Tourism and the Heritage Industry. Ed. by Teri Brewer, 53-59.
- Baretje, R, P. Defert 1972: *Aspects économiques du tourisme*, Paris.
- van den Berghe, P., Ch. Keyes 1984: *Introduction: Tourism and Re-Created Ethnicity*, Annals of Tourism Research, (11) 3, 343-352.
- Brewer, T. 1994: *Preface: The Marketing of Tradition*, The Marketing of Tradition. Perspectives on Folklore, Tourism and the Heritage Industry. Ed. by Teri Brewer, 1-13.
- Cohen, E. 1984: *The Sociology of Tourism: Approaches, issues and Findings*, Annual Review of Sociology, 10.
- Cohen, E. 1988: *Authenticity and commoditization in Tourism*, Annals of Tourism Research, 15, 371-384.
- Graburn, N. 1984: *The Evolution of Tourist Arts*, Annals of Tourism Research (11) 3, 393-419.
- Graburn, N. 1989: *Tourism: The Sacred Journey*, Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, Valene Smith, ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 21-36.
- Greenwood, D. 1989: *Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural commoditization*, Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, Valene Smith, ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 129-138.
- Kopytoff, I. 1999: *The Cultural biography of things: commoditization as process*, Appadurai, A. (Ed.): The social life of Things. Cambridge, University Press, 64-95.
- Nason, J. 1984: *Tourism, Handicrafts and Ethnic Identity*, Annals of Tourism Research (11), 3, 421-450.
- Steiner, Ch. 2002: *Authenticity, Repetition, and the Aesthetics of Seriality*, Philips, R., Ch. Steiner (Eds.): Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Post-Colonial Worlds. Berkeley, University of California Press, 87-103.

Станка Јанева

Сувенири: инвестиција у успомене

Туризам омогућава бујање низа успутних делатности, као што су израда и продаја сувенира. Бујање ситног бизниса у постсоцијалистичком периоду омогућило је бројним занатлијама и ситним трговцима да своју скромну робу изложе пред туристе. Сувенири, изнети на тржиште и намењени пре свега странцима, носе мноштво значења и омогућавају проучавање са различитих аспеката. Инвестирање у ту културну продукцију може се разматрати на различитим нивоима и са конкретних тачака гледишта које укључују економске, социјалне, културне и друге параметре.

Кључне речи:

сувенири, инвестиција, туристи

Stanka Yaneva

The Souvenirs: An Investment in the Memory

The souvenirs can be viewed as an investment in many ways. From an economical point of view they are merchandise, even that in this case it means the sale of cultural meanings. The economical aspects of the manufacturing of souvenirs touches on problems like employment, ensuring the incomes of the people, the distribution and sale, the inflow of foreign investments in the local economy and others, which are in the competency of the specialists, analyzing the tourist product. Parallel with the fear that the tourism destroys the traditional arts, are the recognitions, that it encourages the economical activities connected with it. Its role in the resurrection, sometimes even by modernization, of the traditional arts is significant, as the same is in the revitalization of the ethnical identity of their owners. It provokes the creation of a peculiar ethnical market through the transformation of the art forms, suiting them for tourist consumption. The souvenir trade is a braking point between the culture and the small economy, as

Key words:

souvenirs, cultural meanings, memory, economic investment, foreign culture

the culture becomes the base for the economic income. For many manufacturers and traders this engagement is market inevitability, an attempt for survival.

No matter that the buying of the object-souvenir has the value of an economic investment, more important is the investment in its cultural meaning. From this point of view the souvenir plays an important role in the popularization of the country, its people, history, culture and nature. One of the goals of the „tourist art“ is achieved by the souvenir – to spark an interest in the foreign culture. Because of the developing tourism and the free market we also learn about the traditions and their cultural markers, which revives the memory of our own culture. The souvenir has greater purpose in a foreign surrounding, where he reconstructs the images of his own culture and decodes a wide range of symbols, marking the ethnic difference of people of this culture. Its „foreignness“ arises new meanings, „investing“ in the social image of its carrier. The souvenirs, exposed on a visible place are a demonstration of the potential of their owner: marking his tourist destinations, they show the economic success and social prestige, accessible for the chosen one. The obtaining of such an object is a privilege of certain circles and social classes, which have the opportunities and the free time to travel. Presently, the opportunity to travel is an important stratifying factor, a convincing sign of a better social standing. The demonstrative exposition of a souvenir testifies for the vertical, as well as the horizontal mobility of the person, his successful attempt for reaching the desired likeness with similar, but usually with higher social standing, individuals of the society, whose standard he measures with the type and quantity of similar objects they possess.

Zuzana Profantová

Ustav etnologie SAV, Bratislava

Naratívna každodennosť v kontexte historických zlomov v Česko/a/Slovensku

**po roku 1948, 1968, 1989, 1993,
z pohľadu dynamiky vývoja hodnôt**

Cieľom mojho príspevku je oboznámiť o výsledkoch predchádzajúceho projektu „K dejinám a dynamike vývinu tradičnej nehmotnej kultúry v kontexte súčasných postmoderných európskych kultúr“ ako aj najmä s naplánovaným grantovým projektom „Naratívna každodennosť v kontexte historických zlomov v Česku/a/Slovensku po roku 1948, 1968, 1989, 1993, z pohľadu dynamiky vývoja hodnôt“, ktorý má skonkretizovať vývoj spoločnosti na príkladoch vybraných sociálnych reprezentácií napr. bude sa skúmať židovská a rómska komunita, živnostníci, vyvlastnení maloroľníci a vinohradníci, komunistický funkcionári, sociálne najslabšie vrstvy-bezdomovci, premeny v rodine, postavení ženy, tiež skupiny ľudí prenasledovaných tajnou políciou/Štb/, a ďalší. Budeme sa venovať dosahu politických zmien na slovenskú literatúru a dramatické umenie a život umelcov a publicistov. Východiskom budú autobiografické rozprávania, biografie, ale aj umelecká literatúra a folklór reflektujúci kolektívnu historickú a sociálnu pamäť. Objektívne okolnosti a subjektívne správanie sa síce prekrývajú iba zriedka, ale práve napätie medzi nimi vytvára výskumné pole aj pre interpretáciu historických procesov, ale tiež fenoménov ako cenzúra a autocenzúra, identita a integrita osobnosti, demagógia, ovplyvňovanie a „vyrábanie verejnej mienky“ za totality a dnes. Ukázalo sa, že pri poznaní, ako ľudia svoje dejiny interpretujú, nestačí skúmať iba objektívne sily a štruktúry. Vzťah externých a interných faktorov musí byť stále nanovo vymedzovaný. Mikrohistorický pohľad ponúka príležitosť k zmapovaniu práve rozhrania, kde sa vytvárajú zárodky dynamizácie spoločnosti.

História je vľdy problematickou a neúplnou rekonštrukciou toho, čo už nie je. Pre dejiny ľadodnnosti je všeobecne charakteristická koncentrácia na ľadodenný ŗivot „obyľajných“ ľuďí, a taktieľ na subjektivitu ŗivotných skúseností. Objektívne okolnosti a subjektívne správanie sa síce prekrývajú iba zriedka, ale práve napätie medzi nimi vytvára neobyľajne zaujímave výskumné pole pre interpretáciu historických procesov v „stories of life“ a „life histories“. Ukázalo sa, že pri poznaní, ako ľudia svoje dejiny interpretujú, nestačí skúmať iba objektívne sily a štruktúry. To, čo spôsobuje zásadne zmeny spoločenskej konštelácie, ktoré sa bezprostredne dotýkajú ľloveka samotného, nie je dané vopred. Vľťah externých a interných faktorov musí byť stále znovu a nanovo vymedzovaný. Mikrohistorický pohľad ponúka príľeľitosť k zmapovaniu presne tohoto rozhrania, kde sa vytvárajú zárodky dynamizácie spoločnosti.

Kľúčové slová:

mikrohistórie, malé dejiny, historické udalosti, sociálne reprezentácie, ľadodenná kultúra, postoje a hodnoty, orálna história

Keď chceme pochopiť súčasnosť, dostaneme sa do paradoxnej situácie: vieme o nej veľa, nevieme vľak , či vieme o nej to podstatné. Poznanie totiž potrebuje odstup. Zvlášť to platí, ak si chceme vytvoriť obraz o politickom dianí. Práve tu si neraz priamu skúsenosť súčasníka, či už činnú alebo trpnú, ľahko zamieľame s poznaním (interpretujeme dianie podľa ideologických alebo moralistických schém). Aľ neskoršie, z odstupu, zisťujeme, že to bolo celkom ináč, že to, čo sme považovali za pochopenie, sa neskôr ukázalo ako ilúzia...

„Epocha v korej sme ŗili do roku 1989, bola viac menej presne identifikovaná (socializmus, reálny socializmus, rozvinutý socializmus, socializmus s ľudskou tvárou). Obľan sa s ŗnou mohol aj nemusel indentifikovať, ako aj vľstúpiť rôznou mierou do „angaľovaného budovania socializmu“. Avľak identita socialistického obľana bola viac menej vyhranená, pretože bola aj podoprená určitými sociálnymi istotami, ktoré zabezpeľovala socialistická spoločnosť v oblasti zamestnanosti, zdravotníctva, školstva, sociálneho zabezpeľenia, bývania a pod. Presvedenie o nezvratiteľnosti socialistického vývoja sa ŗivilo aj v ľudovom povedomí rozšírenou myľlienkou o ireverzibilite historického pokroku. November 1989 zasadil tomuto presvedčeniu „smrteľnú ranu“. Do socialistického ideálu zakódovaná idea progresívneho napredovania k lepšej budúcnosti a spravodlivej spoločnosti imponovala beľnému ľloveku. Návrat ku kapitalizmu bol všeobecne považovaný za nereálny. Preto aj po roku 1989 sa hovorilo o „demokratickej spoločnosti“, „vereľnosti proti násiliu“, „obľianskej spoločnosti“, „trhovej spoločnosti“, „transformácii“, „tranzícií“, „reforme“, atď. Oprávnené pomenovanie „ku kapitalistickému vľeraľsku“ sa vľak ukázalo ako reálne. Beľný obľan už v týchto konceptuálnych zmätkoch stráca orientáciu; lebo nevie identifikovať svoju epochu, a nemôže sa s ŗnou ani patrične stotoľniť.“ (ALIJEVOVÁ 1997: 35) Cíti sa byť akoby „vypadnutý“ z dejinného radu. Hrozí mu odcudzenie od dobových cieľov svojej pospolitosti, jeho obľianska angaľovanosť ochabuje. Po 15 rokoch dochádza k reinterpretácii dejín v Československu po roku 1945, a zvyšuje sa informovanosť o mnohých tajných aktivitách komunistického režimu, tajnej polícií,

otvárajú sa archívy so zložkami tajných spolupracovníkov režimu. Radový občan je nielen znechutený, ale priam zhrozený aj vlastnou „spoločnou“ minulosťou. Komunistické ideály, ktoré propagandisticky „nasával s materským mliekom“ a nutne mu „vliezli pod kožu“ sa ukazujú aj ako jeho vlastný historický omyl, na ktorom sa spolupodieľal. Hrozí tu kríza identity. „Veď nemožno poprieť svoj vlastný život!“ Súčasný historiozofický chaos mimovoľne núti jednotlivca uniknúť do svojej súkromnej filozoficko-historickej ulity, kde sa pokúša dať dohromady vyhovujúcu verziu vlastného životného príbehu. Sociálna energia radového občana sa viac už nevzťahuje na „krajšiu budúcnosť“ (tú sme si vyštrngali kľúčami na námestiach v 1989-tom), ale sa investuje do prítomnosti. Filozofia obdobia stagnácie a kríz – „carpe diem“ sa dostáva k slovu. Médiá sa zmocňujú verejnej mienky a myslenia väčšiny cez „reality show“, ktoré ľudí „vcucávajú“ do imaginárneho sveta virtuálnej reality. Generáciu budovateľov, obetavých hrdinov, buričov a rebelov nahrádza generácia pôžitkárov, vychutnávačov života, divákov. Namiesto ľudí veľkých činov sú tu „miliónové dievčatá“, tanečníci, modelky, športovci, atď. „Dejiny sa delia na – Pred Novembrom (za totality, za komunistov), a Po-Novembri. Aj keď je toto delenie objektívne – meria sa však osobnými, subjektívnymi kritériami, teda zážitkami, individuálnymi udalosťami, ale najmä hodnotami. Ľudia vo svojich životných históriách konfrontujú minulé a prítomné, aby uchopili vlastnú identitu, a definovali si aj tú starú-aj tú novú ponovembrovú. Súčasnú etapu potom možno charakterizovať ako obdobie hľadania identity, ale aj útekem pred ňou.“ (ALIJEVOVÁ 1997: 37) Dejiny sa v mnohých prípadoch obracajú naruby, čo môže spôsobiť stratu kontinuity a integrity osobnosti. Vyrozmýšľaním svojej životnej histórie sa narátor seba prezentuje a zároveň seba potvrdzuje, a v konkrétnej verzii svojho životného príbehu seba definuje, a zároveň nám poskytne nový pohľad na historické udalosti a ich reflexiu v „malých dejinách“, v mikrohistórii.

Postkomunistická idenita je významným spoločensko-politickým ale aj individuálnym fenoménom. Slovenská republika prešla od novembra 1989 veľkými zmenami – politickou revolúciou, zásadnou zmenou ekonomického systému, zmenou štátoprávneho usporiadania (od federácie k samostatnému štátu, čo zmenilo aj politickú váhu a možnosti napr. etnických menšín na Slovensku) a integráciou do obrovského 450-miliónového trhu so spoločnou menou do politickej únie v rámci Európskej únie. A zároveň do obrovskej organizácie spoločnej obrany a bezpečnosti Severoatlantickej aliancie. Tieto zmeny nemohli nevyvolať konflikty a krízy v transformácii identity slovenských ľudí – v zmenách socio-kultúrnych vzoroch správania sa. Príslušnosť, alebo nepríslušnosť k rôznym mocenským zložkám bývalého režimu, nová príslušnosť k revolučným politickým formáciám Verejnosť proti násiliu, Občianske fórum, členstvo v nových politických stranách. Premena bývalej disidentskej antikomunistickej identity na identitu novej politickej elity. Osobitné črty mala postkomunistická idenita katolíckeho disentu, a novou bola a je proklamovaná príslušnosť k transparentnej religionizite, najmä katolíckemu vierovyznaniu. Konflikt dvoch typov postkomunistických identít týkajúcich sa svetonázoru a vierovyznania – bojovnej konzervatívno-katolíckej a liberálnej, sa ukázal ako jeden z vážnych spoločenských konfliktov. Konformizmus, ako zažitý spôsob zdolávania morálnych a iných nástrah

komunistick6ho reŹimu, stal sa v oblasti vierovyznania a sveton6zoru v transformuj6cej sa podobe, s66ast'ou v6eobecnej, masovej postkomunistickej identity obyvateľstva. Vn6torn6mi konfliktmi a krizou pre6li transformuj6ce sa identity b6val6ch funkcion6rov a pracovn6kov stranick6ho apar6tu, tzv. nomenklat6rnych k6drov, funkcion6rov Socialistick6ho zv6zu ml6deŹe, Verejnej Bezpe6nosti, arm6dy, 6t6tnej Bezpe6nosti, atď. Zauj6mav6 s6 pr6pady, kedy sa z t6chto ľudi stali v procese privatiz6cie vlastn6ci a topmanaŹeri kľ66ov6ch slovensk6ch podnikov, ale aj predstaviteľov napr. politick6ch str6n. Vmnoh6ch pr6padoch m6Źeme hovoriť o kontinuite el6it. Zmeny v identifikovan6i sa s princ6pmi a hodnotami transform6cie s6viseli aj s nov6m delen6m 6lenov spoločnosti na 6spe6n6ch a ne6spe6n6ch, v6ťazov a porazen6ch v d66sledku transforma6n6ch zmien, ako boli re6tit6cie, privatiz6cia, zmeny krit6ri6 v obsadzovan6i postov v 6t6tnom apar6te, rehabilit6cie, sloboda podnikania, priestor pre hospod6rsku kriminalitu, korupcia, klientelizmus, ale na druhej strane aj veľk6 nezamestnanosť, strata soci6lnych ist6t pre ist66 6asť obyvateľstva, reformy v zdravotn6ctve a zav6dzanie poplatkov, snahy o spoplatnenie školstva, atď, atď. V66etko toto a e66e mnoh6 in6 okolnosti zasiahli prudko do Źivotov a ident6t jednotlivcov, soci6lnych skup6n, ale aj napr. etnick6ch spolo6enstiev – Maďarov, R6mov, Źidov, 6i marginalizovan6ch skup6n – politick6ch v6Źhov, bezdomovcov, nezamestnan6ch 6i homosexu6lov. Nie je tu priestor venovať pozornosť v66etk6m skupin6m, a ani probl6mom transformuj6cej sa spoločnosti na Slovensku.

V na6om doteja6om v6yskume autobiografick6ch rozpr6van6i o tom, ako udalosti rokov 1948, 1968, 1989 zasiahli do Źivotov jednotlivcov, sme mali moŹnosť sledovať (a aj budme d6alej sledovať) z rozpr6van6i Źivotn6ch pr6behov a hist6ri6, dynamiku identity jednotlivcov a soci6lnych reprezent6ci6, ale aj zmeny a dynamiku v ich hierarchii hodn6t. Za d66leŹit6 tu povaŹujeme o.i. kladenie ot6zok a konfront6ciu odpoved6 respondentov na zmenen6 okolnosti ich existencie: 6o ste si mysleli o tom vtedy, keď sa to stalo? 6o si o tom my66te dnes? Ich vlastn6 interpret6cie udalost6 v s6vislosti so zmenen6mi podmienkami Źivota. Sebautvrdzovanie, 6i nes6hlas s vlastn6m konan6m, definovanie nov6ch potrieb a s t6m s6visacu deklar6ciu nov6ch funkci6 hodn6t, a pod.

Esencialistick6 (primordialistick6) ch6panie identity, ju vn6ma ako nie6o „dan6“, ako z6kladn6 jadro osobnosti. Probl6m jej transformovania je ot6zkou len jej n6jdenia, resp. jej objasnenia vo svojom vn6tri. In6m sp66sobom vysvetľuj6 identitu in6strumentalistick6, situacionalistick6, kontextov6 sp66soby, ktor6 hovoria, Źe jednotlivec si ju mus6 osvojiť, vybrať a vytv6ra si ju, kon6struuje – v kaŹdej situ6cii, v kaŹdom zmenenom okamihu. Identita m6 dynamick6, otvoren6 charakter kon6stituovan6 v sociokul't6rnych a politick6ch kontextoch.

„Oproti tvrdeniam o osobnosti ako entite, soci6lny kon6struktivizmus v psychol6gii nech6pe osobnosť ako nie6o, 6o existuje v na6om vn6tri vo forme 66t, vlastnosť alebo charakteristik6, ale vych6dza z pr6stupu k jedincovi ako produktu soci6lnych stretnut6i a vzťahov, t.j. ch6pe osobnosť (a jej identitu) ako soci6lne kon6struovan6 prostredn6ctvom jazyka, diskurzov a kul't6ry (BURR 1955, BA6OV6 1997: 14). Na6i respondenti sa narodili do istej „ideol6gie“, ktor6 im diktovala ist6 normy. Nie v66etci a nie so v66etk6m sa stotoŹnili, ale mnoh6mu sa prisp66obili. Dnes

je situácia iná, ale jednotlivec musí pociťovať určitú „zakotvenosť“ či „spolupatričnosť“, tá je sociálno-biologicky nutná pre prežitie. Existencia jednotlivca, jeho „malý“ príbeh má vždy „vzťahový“ charakter. Realizuje sa v kontexte „veľkých“ udalostí, a následne v každodennej kultúre.

Určovanie identity – patrilo v totalitnom režime k nástrojom moci. Štát určoval sociálnu identitu, a každý bol zaradený do určitej kategórie – robotníci, roľníci, pracujúca inteligencia. V totalitnom režime fungovala jánusovská individuálna identita, najmä u inteligencie – a to súkromná a verejná. Nelegitímna identita bola buď potlačená alebo marginalizovaná na okraj vedomia. Prejavovala sa iba v intímnom kruhu „svojich najbližších“. Podobne to bolo aj s hodnotami, resp. ich verejným a súkromným (rodinným) proklamovaním. Verejné a súkromné vystupovanie boli poväčšine v rozpore, a formovali tak „mentálnu schizofréniu v spoločenskom živote“, ktorá bola určitým prejavom sebazáchovného pudu. Silná autocenzúra ako prejav podriadenosti voči oficiálne diktovaným hodnotám komunistického režimu, spôsobovala rozličné osobnostné a sociálne deviácie.

V zmenenej, novej politickej, hospodárskej, sociálnej realite mnohí jednotlivci zmenili svoj sociálny status, zmenili príslušnosť k sociálnej skupine, zmenili sa akceptácie niektorých sociálnych či etnických skupín (napr. vyšší sociálny status nadobudla v totalite nedostatočne rešpektovaná inteligencia, hoci ekonomický status tu nie je rovnaký – vedci, učitelia, lekári sú stále ekonomicky podhodnotení v porovnaní s ekonomickými a technickými kádrami, čo sa odráža aj v sebaaponímaní a identite, stále nie sú všetky potreby uspokojené...).

Ako ukázali predbežné výskumy, makrosociálne a politické zmeny silne ovplyvňujú a narušajú integritu všetkých spomínaných zložiek identity, tak individuálnej-osobnej ako aj osobnej-sociálnej. Ťažko sa vyrovnávajú s novou identitou ľudí, ktorým sa prudko znížil sociálny status v dôsledku zmenených ekonomických podmienok života, ale aj tí, ktorí boli s ideológiou a normami predchádzajúceho režimu zžití. Transformovanie a slobodné „formovanie nových sociálnych noriem“, kultúrnych vzorov, neistota v uchopovaní „staro-nových hodnôt“, a mnoho ďalších okolností, spôsobujú problémy v integrite a optimalizácii spoločenskej rovnováhy a spolupôsobia, aj v nerovnováhe osobnostnej individuálnej identity. Vyrovnáť sa s minulosťou a nájsť vlastnú „tvár“, hoci už 15 rokov v demokratickej spoločnosti, je niekedy zložité.

Pri rozhodnutí koncipovať projekt interdisciplinárne, v dlhšom časovom horizonte, pracovať najmä kvalitatívnymi metódami a s mikro-dejinami v kontexte historických zlomov, boli rozhodujúce naše skúsenosti z riešenia predchádzajúcej grantovej úlohy „K dejinám a dynamike vývinu tradičnej nehmotnej kultúry na Slovensku v kontexte súčasných postmoderných európskych kultúr“. Jednou z finálnych úloh predchádzajúceho grantu, bolo zorganizovanie medzinárodnej interdisciplinárnej konferencie „Malé dejiny veľkých udalostí“ 10.-12. novembra 2004 v Bratislave, ktorá bola venovaná 15. výročiu pádu Berlínskeho múru a „Nežnej revolúcii“ v Československu. Konferencia mala mimoriadne dobré ohlasy, a obzvlášť za prínosnú bola zdôrazňovaná práve interdisciplinarita, ktorá obohatila účastníkov o nové pohľady a neznáme skutočnosti, a otvorila jasné méty

interdisciplinárnej koordinácie spoločných cieľov. Zborník z konferencie práve vyšiel a spracováva sa aj jeho anglická verzia, čo považujeme za zvlášť dôležité v čase vstupu SR do európskych štruktúr.

Riešitelia a spolupracovníci na projekte, sú vo svojich subtmách zorientovaní, ale mnohí začínajú tiež témy dosiaľ neriešené, alebo politicky či spoločensky dosiaľ tabuizované. Náš projekt je možné v istých intenciách považovať aj za priekopnícky, pričom všetci zúčastnení sú presvedčení o zmysluplnosti a prínose našej spoločnej práce. Čo považujem za silný motivačný stimul.

Etnológia, ktorej záujmom je výskum každodennej kultúry a spôsobu života, je jednou z kľúčových disciplín pri výskume mikro-dejín, a to v spolupráci najmä so sociológiou, históriou, sociálnou psychológiou, kultúrnou a sociálnou antropológiou, literárnou vedou, vedami o umení a kultúre, ale aj napr. politológiou, ad., a to najmä vo výskume formovania a interpretácie životných príbehov pod tlakom závažných historických zlomov a udalostí. Etnologické chápanie kultúry v každodennosti včleňuje kultúru do sociálneho prostredia, do ktorého sa premietajú politické, ekonomické a sociálne problémy. Objektívne okolnosti a subjektívne správanie sa síce prekrývajú málokedy, ale práve napätie medzi nimi vytvára podnetné východisko pre interpretáciu historických procesov. Prínos našej práce vidíme nielen vo vybraných sociálnych reprezentáciách, ale aj v skúmaní „orálnej histórie“, t.j. mikrohistórie v jej každodennosti pod diktátom historických a politických zlomov, tak ako ich reflektujú životné histórie jednotlivcov a vytipovaných sociálnych skupín. Ako kľúč k pochopeniu dynamiky vývoja a zmien v spoločnosti nám budú slúžiť hodnoty a postoje. Hodnoty vo vzťahu k jednotlivcovi majú sociálny charakter a vyjadrujú jeho postoje. Postoje vyjadrujú vzťahy jednotlivca k sociálnej realite a tá sa reflektuje v životných príbehoch, naratívoch. Štúdium spoločenských reprezentácií (ideológie, mýty) a kultúrnych reprezentácií (sociálny život v literatúre, dramatickom umení, folklóre) chápeme komplementárne. Zameriame sa na prezentáciu a interpretáciu dynamiky hodnôt – ako napr. sloboda prejavu, náboženská sloboda, slobodný prístup k informáciám a zahraničnej kultúre, sloboda v podnikaní, voľnosť v cestovaní, atď. Pochopiteľne v kontexte sledovania tradičných hodnôt, najmä každodenných, ako napr. práca, zdravie, rodinná spolupatričnosť, skromnosť, úcta k sociálnej autorite, tradicionalizmus, mravnosť, atď. Prínosom bude zachytenie vzťahu jednotlivca, sociálna skupina a spoločnosť, v zmysle zaujatia pozície v spoločenskom diskurze. Cieľovými skupinami budú napr. Rómovia, židovská obec, ale tiež účastníci staveb mládeže. Vyvlastnení vinári, živnostníci, sociálne „slabé“ vrstvy – bezdomovci, dôchodcovia, tiež „zelení“, ľudia sledovaní príslušníkmi Štb, emigranti a ich rodiny, publicisti, spisovatelia, umelci, architekti, ale tiež zmeny v rodine a postavení žien v spoločnosti. Naša pozornosť sa bude venovať aj konceptom ako – individuálna, sociálna, historická, generačná, kolektívna pamäť, identita, historické vedomie, tolerancia, strach, propaganda, cenzúra a autocenzúra, sloboda tlače, mediálna manipulácia. a pod.

Domnievame sa, že spoločenský aj vedecký prínos nášho výskumu naratívnej každodennosti je neoddiskutovateľný. Výsledky budeme prezentovať na

konferenciách a publikačne. Vzhľadom na skutočnosť, že sa jedná o interdisciplinárny výskum, v prvom rade uskutočníme spoločný teoreticko-metodologický seminár k vybraným problémom. Jednak sa oboznámime s možnými spoločnými metódami a technikami výskumu, spôsobom analýzy a interpretácie získaných materiálov. Zároveň by sa mala venovať pozornosť už niektorým vyššie spomenutým konceptom, s ktorými sa stretnú všetci bádatelia – typy pamäte, chyby pamäte, naratívne, kvalitatívne interview, identita, integrita osobnosti, sociálnej skupiny, sloboda, pravda, autocenzúra, ale tiež vo vzťahu k respondentovi – suicentrizmus, prezentizmus, ale tiež vzťah realita v autobiografickom rozprávaní a v umeleckom texte. ad'. Po tomto seminári by sa riešitelia venovali svojim výskumným projektom, štúdiu literatúry, získavaniu informácií zo všetkých dostupných zdrojov. Svoje výsledky budeme prezentovať priebežne publikačne, ale najmä na dvoch konferenciách. V roku 2008, kedy uplynie 40 rokov od okupácie Československa vojskami Varšavskej zmluvy, plánujeme konferenciu práve k týmto udalostiam, ako ovplyvnili životy ľudí a následne obdobie tzv. normalizácie. V tomto roku by mal projekt oficiálne skončiť, ale vzhľadom na fakt, že náš ideový zámer sa dotýka časového horizontu 2009, žiadame predĺženie. V roku 2009 bude 20 rokov od pádu Berlínskeho múru a „Nežnej revolúcie“ v Československu, takže bude možné porovnať dve etapy – pred a po tejto udalosti. A to práve cez postoje a hodnoty, ako došlo k posunom v hierarchii hodnôt, v myslení, ale aj v konkrétnom každodennom živote. V tomto roku by sme chceli finalizovať výsledky projektu a prezentovať ich na medzinárodnej konferencii a aj publikačne v zborníku, ktorý by mal mať aj anglickú mutáciu.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- ALIJEVOVÁ, D.: „*Etnohistorizmus*“ a identita epochy. Na okraj súčasných historiozofických zmätkov, V. Bačová–Z. Kusá /Eds./ Identity v meniacej sa spoločnosti, Spoločenskovedný ústav SAV, Košice, 1997, 28-38.
- BAČOVÁ, V.: *O veľkých a malých konštrukciách identity*, V. Bačová - Z. Kusá /Eds./ Identity v meniacej sa spoločnosti. Spoločenskovedný ústav SAV, Košice, 1997, 12.-21.

Зузана Профантова

Наративна свакодневица у контексту историјских преврата у Чешкој (и) Словачкој

у годинама 1948, 1968, 1989, 1993.
у погледу динамике развоја вредности

Циљ мог прилога је упознавање са резултатима предстојећег пројекта „Ка историји и динамици развоја традиционалне нематеријалне културе у контексту савремених постмодерних европских култура“ као и посебно планираног пројекта „Наративна свакодневица у контексту историјских преврата у Чешкој и Словачкој у годинама 1948, 1968, 1989, 1993. у погледу динамике развоја вредности“.

Кључне речи:

свакодневна култура, микроисторија, приватна историја, историјски догађаји, друштвена репрезентација, ставови и вредности

„који треба да конкретизује развој друштва на изабраним примерима друштвене репрезентације, на пример: разматраће се јеврејска и ромска заједница, занатлије, мали произвођачи (малопоседници) и виноградаре, комунистички функционери, друштвено рањиве групе – бескућници, промене у породици, положај жене, као и групе људи прогоњених од стране тајне полиције (ШТБ и други). Разматраћемо и утицај политичких промена на словачку литературу и драмске уметности, и живот уметника и публициста. Полазишта ће бити аутобиографски разговори, биографије, али и уметничка литература и фолклор који рефлектују колективно историјско и социјално памћење. Објективне околности и субјективна понашања се, додуше, ретко кад преклапају, али постојећа напетост међу њима ствара истраживачко поље за интерпретацију историјских процеса, као и феномена као што су цензура и аутоцензура, идентитет и интегритет личности, демагогија, утицај и „креирање јавног мњења“ уопште и данас. Показало се да се, при спознавању начина на који људи интерпретирају своје догађаје, не могу разматрати ни објективне силе ни структура. Однос спољашњих и унутрашњих фактора мора бити стално преиспитиван. Микроисторијски поглед нуди прилику за утврђивање правих граница у којима се стварају замеци друштвене динамике.

Зузана Профантова

Наративното всекидневие в контекста на историческите превратности в Чехия (и) Словакия

през годините 1948, 1968, 1989 и 1993 с оглед на динамиката в
развитието на ценностите

Целта на моето изложение е запознаването с резултатите на предстоящия проект „Към историята и динамиката в развитието на традиционната нематериална култура в контекста на съвременните постмодерни европейски култури“, както и с отделно планирания проект „Наративното всекидневие в контекста на историческите превратности в Чехия (и) Словакия през годините 1948, 1968, 1989 и 1993 с оглед на динамиката в развитието на ценностите“, който трябва да конкретизира развитието на обществото посредством избрани примери на обществено представяне. Ще бъдат разгледани, например, еврейската и ромската общност, занаятчиите, дребните производители (малките собственици) и лозарите, комунистическите функционери, обществено уязвимите групи като бездомниците, промените в семейството, положението на жената, както и групата на прогонените от страната от тайните служби хора. Ще разгледаме и влиянието на политическите промени върху словашката литература и драматично изкуство, както и върху живота на творците и публицистите. Отправна точка ще бъдат автобиографичните разкази, биографиите, но така също и художествената литература и фолклора като отражение на колективната историческа и социална памет. Обективните условия и субективното поведение рядко се припокриват, но съществуващото напрежение между тях създава изследователско поле за интерпретация на историческите процеси, на такива феномени като цензура и автоцензура, идентичност и интегритет на личността, демагогия, влияние и „създаване на обществено мнение“, както въобще по принцип, така и днес. Стана ясно, че при осъзнаването на начина, по който хората интерпретират собствените си случки, не могат да бъдат разглеждани нито обективни сили, нито структура. Отношението между външните и вътрешните фактори трябва да бъде постоянно преразглеждано. Микроисторическият поглед предлага възмож-

Ключови думи:

микроистория, частна история, исторически събития, обществено представяне, всекидневна култура, позиции и ценности

ности за утврђавањето на истинските граници, в които се създават зародишите на обществената динамика.

Zuzana Profantova

Everyday narratives in the context of historical changes in Czech (and) Slovak Republic

History is always a problematic and incomplete reconstruction of that which no longer exists. Concentration on everyday life of „common people“ as well as on the subjectivity of the life experiences is generally typical of the histories of everydayness. Although the objective circumstances as subjective behaviour seldom overlap, the real tension

Key words:

everyday culture,
communication, stories of
life, memory, oral history,
social crisis

between them creates an unusually interesting research field for the interpretation of historical processes in stories of life and life histories. It has been shown that in attempting to understand how people interpret their histories, it is not sufficient to only examine objective strengths and structures. Those that cause essential changes to the social constellations, which immediately concern a man himself, are not given beforehand. The relationship of external and internal factors has to be determined constantly and afresh. A micro-historical view offers an opportunity to map exactly this interface in which the seeds of a society's dynamics are being sowed.

The post communist identity is a significant social, political, but also individual phenomenon. Since November 1989 the Slovak Republic has gone through a lot of important changes i.e. a political revolution, a substantial change of the economic system, the change related to the constitutional law system and through the integration into political union within frame of European Union and NATO. Naturally, these changes have led to conflicts and crises in the transformation of the identity of Slovak people i.e. in the changes of social-cultural behaviour. In the new changed political, economic and social reality many individuals have changed their social status and membership to a social group. Acceptance of some social and ethnic groups has also changed. The transformation and free „formation of new social standards“, of cultural models, uncertainty in grasping „the old-new values“ and many circumstances cause problems in the integrity and optimalization of social equilibrium, and also co-influence the imbalance of the „I“ and „Me“ identity. New needs, new values which are created

by new conditions form the new social and changing personal identity. Our existing research on autobiographical narratives on how the events of 1948, 1968 and 1989 influenced the lives of individuals, as well as the project „Narrative everydayness in the context of historic turning points in Czechoslovakia after 1948, 1968, 1989 and 1993, from the point of view of the development of values“ have enabled us to trace the dynamics of the identity of individuals and social representations through narration of life stories and histories.

Сања Златановић

Етнографски институт САНУ, Београд

Пут до Токија: етнонационализам у Врању од 1999. године*

Транзицију у Србији карактеришу продужено трајање, етнички сукоби и национализам. До суочавања са стварним дешавањима на ратним подручјима, почињеним злочинима и сопственом улогом у томе, долази тешко, али је процес прочишћења покренут. У малом граду на југу Србије (ушушканом у самоодређење да представља Швајцарску), етнички сукоби током деведесетих година прошлог века примани су као ехо далеких дешавања. Од 1999. године и увођења међународног протектората на Косову, чији лимиални статус прелази у завршну фазу, тема етнонационалног постаје горућа и свеprisутна у малом граду: у свакодневној конверзацији, графитима, плановима за будућност...

Транзицију у Србији карактеришу продужено трајање, етнички сукоби и национализам. Душан Кеџмановић, испитујући психолошке аспекте етнонационализма, оцењује да живимо у етничким временима у којима се сви понашају етнички и то на такав начин да се може говорити о опседнутости

Кључне речи:

транзиција, етнички сукоби, етнонационализам, говор мржње, етнички идентитет, локални идентитет, графити, Роми, Албанци, Врање

етничким и о етнонационализму епидемијских размера.¹ Етнички идентитет током деведесетих година прошлог века постаје примарни облик идентификације, релевантнији од свих других категорија припадности. Како показују многобројне студије, етнички идентитет добија на значају у нејасним ситуацијама, у периодима промена и криза, када се стварају услови за

* Текст је резултат рада на пројекту *Етничитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ Dušan Kecmanović, *Етничка времена*, Библиотека XX век, Београд 2001.

доживљај угрожених граница.² Ратовима на простору бивше Југославије претходио је ратни дискурс, који је говором мржње у медијима припремио насиље у пракси. Употреба одрђења типа *четници*, *усташе*, *муџахедини* – у медијском и, уопште, јавном дискурсу свих сукобљених страна – претходила је појави „на терену“ људи којима би оне одговарале, што упућује на то да су вербалне утваре накнадно отеловљене.³

Ранко Бугарски говор мржње одређује „као обухватан назив за вербално изражавање мржње, шовинизма, ксенофобије, расизма и других негативних колективних осећања.“⁴ Он може да се испољава у распону од крајње агресивних до прикривенијих облика, али је увек јаван и усмерен према некој друштвеној групи.⁵ Суштину механизма на коме почива говор мржње представља, како објашњава Бугарски, постојање две узајамно разграничене групе – *ми* (добри, напредни, угрожени) и *они* (зли, назадни, агресивни), међу којима је све у оштром, црно-белом контрасту без могућности нијансирања. Крајем осамдесетих и почетком деведесетих, *ми* је био српски народ наспрам *њих*, припадника других народа. Потом долази до померања – *ми* је режим, а *они* су демократска опозиција (како се тада говорило – унутрашњи непријатељ у спрези са страним фактором). На крају, *ми*-режим насупрот НАТО-а и његових слуга.⁶ Већ од 6. октобра 2001. језик медија постаје другачији, говора мржње има, али у прикривенијем облику и на маргинама друштвене позорнице.⁷ Политички дискурс у периоду непосредно након демократских промена карактерише замена теза.⁸

Друштво у Србији је на почетку двадесет првог века реконвалесцентно и политички поларизовано. До суочавања са стварним дешавањима на ратним подручјима, почињеним злочинима и сопственом улогом у томе, долази тешко, али је процес прочишћења покренут. У малом граду на југу Србије знатно је другачија динамика транзиционих кретања. Етнонационализам показује своје локалне специфичности.

Крајем осамдесетих и почетком деведесетих, па и за време санкција и хиперинфлације 1993. године (у време када се у Србији урушавала привреда), Врање је важило за развијен индустријски центар. На свим вишестраначким изборима добијали су социјалисти, а привредници су одржавали блиске везе са режимом и користили предности граничног подручја у новонасталим поделама. Идентитетска конструкција локалног идентитета у том периоду носи јасне ознаке времена. Врање се ушушкава у самоодређење да је

² Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd 2004, 174.

³ Ranko Bugarski, *Lica jezika*, Biblioteka XX vek, Beograd 2002 (drugo izdanje), 119; Милош Окука, *Језик, мржња и насиље*, Српски језик VII/1-2, Београд 2002, 395- 442.

⁴ R. Bugarski, *Lica jezika*... 117.

⁵ Ranko Bugarski, *Nova lica jezika*, Biblioteka XX vek, Beograd 2002, 209.

⁶ R. Bugarski, *Lica jezika*... 118-124.

⁷ R. Bugarski, *Nova lica jezika*... 185- 186, 196.

⁸ Исто, 203.

„Швајцарска на југу Србије“, „чудо на југу Србије“, а да су, при томе, „Врањанци к’о Јапанци“, док други (споља) Врање идентификују синтагмама „јужна пруга“, „дрвено Врање“, „социјалистичка тврђава“, „што јужније, то тужније“, с конотацијом недемократске и заостале средине.

Врање: однос етничког и локалног идентитета

Тренд повратка традицији у Србији почетком деведесетих, хомогенизација идентитета, културни пуризам када је реч о утицајима других, говор мржње – не мимоилазе ни Врање, али као ехо далеких догађања. „Права“ традиција и идентитет траже се у неодређено схваћеној прошлости, чија се горња граница лоцира на период пре Другог светског рата и реконструише помоћу доступних извора – сећања које је увек селективно, као и филмских и позоришних интерпретација књижевног дела Боре Станковића. На свадбама током деведесетих (свадба је специфичан ритуал: протагонисти је сами креирају, али се изводи на јавној сцени) певају се песме које обрађују националну тематику, оживљавају стари „аутентични“ обичаји (како пише Мирослава Малешевић на простору сталних мешања и прожимања, спорна је свака аутентичност)⁹, нагло расте број венчања у цркви... У образложењима која прате одабир појединих поступака на свадби ставља се акценат на локални идентитет, а мање, експлицитно, на национални.¹⁰ Много чешће сам током истраживања слушала самоидентификационо одређење „ми, Врањанци“ него „ми, Срби“. Потребно је имати у виду да многи аутори упозоравају на камелеонску природу национализма. Са друге стране, неоспорно је да људи остају емоционално везани за заједницу и средину у којој су рођени или у којој су провели највећи део живота, те је *локал-патриотизам* или *регионализам*, како објашњава Душан Кеџмановић, изворни облик патриотизма, док се оданост националној држави учи и представља изведен феномен.¹¹

У локалним новинама, аутор сатиричног текста под насловом „Европеизирани Срби“ објашњава став свог пријатеља и даје занимљиву слику идентитета Врањанаца:

Одбацујући са гнушањем приче о рајинском менталитету (знате оно, увек су уз власт, никад се не буне, увек кажу „може и горе“), он тврди да су Врањанци заправо европеизирани Срби. Заправо, као специфичној врсти Срба најсличнији су нам Швајцарци [...] Насупрот динарском, виолентном типу, овдашњи *hommo sapiens* је одувек био окренут проевропским

⁹ Мирослава Малешевић, *Традиција у транзицији: у потрази за "још старијим и лепшим" идентитетом*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 228.

¹⁰ Сања Златановић, *Свадба – прича о идентитету: Врање и околина*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 47, Београд 2003.

¹¹ Dušan Kecmanović, *Racionalno i iracionalno u nacionalizmu*, Biblioteka XX vek, Beograd 2004, 131-132.

тенденцијама, интеграцији, мултикултури, разговору уместо ратовања. Ми смо се и са Турцима добро слагали тако да за разлику од бандоглавих Шумадинаца готово да нисмо трпели никакав зулум. Уместо гањања са Турцима по чукама и вукојебинама, више смо преферирали дерт, песму, весеље [...] Опет за разлику од рецимо ових Шумадинаца, где сваки засеок има бар по једног народног хероја, што четничког, што партизанског, ми, да није Симе Погачаревића не би имали у кога да се закунемо. [...] Врањанци се нису ни у послератном периоду нешто много истицали. Били су комунисти таман колико је требало, ни мање ни више. Зато и није било са ових простора неких важнијих комунистичких функционера. Додуше, није било ни дисидената, али то се ваљда подразумева. И кад је Србију захватила националистичка еуфорија, ми се нисмо претргли од србовања. Било је ту и тамо изолованих инцидената, али остала је максима 'у Србију Срби, у Врање Врањанци' [...] Све су то озбиљни историјски аргументи, поентира мој пријатељ, који само показују да би Срби били ко зна где да су мање били Срби, а више Врањанци [...] Европска унија ко да је прављена за Врањанце. Нико се никоме не замера, нико се ни због чега не буну, сви се нешто договарају, власт се поштује... Ма, исто као у Врању.¹²

Саидов појам *оријентализма* – као дискурса који конструише и есенцијализује Другог – заснованог на дихотомији исток/запад,¹³ често је примењиван у анализама пост-југословенског контекста. На простору некадашње Југославије конструисане су градације по којима је неко други увек „источнији“, погоднији за оријенталистичке етикете.¹⁴ Унутар Србије оријенталистички дискурс помера се на југоисток, на ширу област јужно од Ниша, која се пејоративно означава као „јужна пруга“. Опет, у оквиру „јужне пруге“, Врање има посебан статус: осим заосталости и примитивизма приписиваних Оријенту, захваљујући књижевном делу Боре Станковића, у слику се учитавају и раскош сензуалности и егзотике.

Идентитетску конструкцију Врања чине противуречни елементи, и то како у ендегеном, тако и у егзогеном одређењу, која су међусобно повезана и условљена. С једне стране, необузданост уживања у песми и игри,

¹² Вукашин Обрадовић, *Европеизирани Срби*, Врањске бр. 413, 30. јун 2005, (<http://vranjske.campware.org/look/novina/article.tpl?IdLanguage=10&IdPublication=1&NrArticle=603&NrIssue=413&NrSection=10>)

¹³ Edvard Said, *Orijentalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd 2000.

¹⁴ Milica Bakić-Hajden, *Reprodukcija orijentalizma: primer bivše Jugoslavije*, Filozofija i društvo XIV, Beograd 1998, 101-118; Stef Jansen, *Svakodnevni orijentalizam: doživljaj „Balkana“/„Evrope“ u Beogradu i Zagrebu*, Filozofija i društvo XVIII, Beograd 2001, 33-71; Marko Živković, *Nešto između: simbolička geografija Srbije*, Filozofija i društvo XVIII, Beograd 2001, 73- 110.

сензуалност и егзотика представљају компоненте слике која за Врањанце има велику идентитетску моћ. Такву слику о себи они стално изнова (ре)конструишу, прибегавајући самоегзотизацији као стратегији реаговања на стереотипе, која игра на карту њихових позитивних валенци.¹⁵ У исто време, они настоје да се дистанцирају од Оријента за који их други упорно везују. Тако, на пример, Јован Дучић у осврту на књижевно стваралаштво Боре Станковића пише:

Баш ту код његовог Врања, заправо и замире талас нашег епског стваралаштва, и зачиње искључиво талас лирски. Тај је талас разливен затим и по једној широкој области старе Маћедоније, као и у Босни, у осећање дубоких чежњи, које су турском речи прозвали „севдахом“, и у осећање оне животне тегобе које се зове „дертом“. Значи, двама осећањима која за остале крајеве херојске рапсодије остају непозната, и која изгледају недовољно српска, чак и недовољно словенска. [...] Софка није ни Србијанка, ни Српкиња, ни уопште словенска жена. [...] Ово источњаштво је доста страно епској и гусларској сфери оног другог појаса српске земље, као да су то два разна света. [...] Има онде грчког и турског већма него српског. [...] „Дерт“ уопште није српско осећање. Марко Краљевић пијанчи, али не дертује. [...] Ако је Врање одавно и престало бити турским, ипак је и даље остало на вратима Истока.¹⁶

У многим књижевним и новинским написима, али и у свакодневном дискурсу, мање или више експлицитно, провлачи се став да Врањанци нису баш „прави“ Срби. Замера им се на одсуству „херојске“ традиције и, нарочито, на дијалекту у коме је много турцизама. Врањски говор припада призренско-јужноморавском типу у оквиру призренско-тимочке дијалекатске зоне.¹⁷ Основне карактеристике овог говора јесу следеће: употреба само једног акцента, и то експираторног, употреба два падежна облика (номинатив и „општи“ падеж који испуњава улогу свих зависних падежа), много архаизама, неке особине заједничке са бугарским и македонским језиком.¹⁸ Будући да се говорни језик обично узима као један од „објективних“ критеријума етничитета и као његова највидљивија манифестација, врањски говор је предмет подсмеха за говорнике других дијалекатских зона и стандардног српског језика, који га доживљавају као некакву мешавину коју не могу да разумеју. На стигму Врањанци одговарају различитим модалитетима реаговања, у распону од хиперкорекције у говору (у контакту

¹⁵ О самоегзотизацији као модалитету реаговања на стереотипе: М. Živković, *н. д.*, 100.

¹⁶ Јован Дучић, *Борисав Станковић*, у: Борисав Станковић, *Стари дани / Божји људи*, Сабрана дела I, Просвета, Београд 1970, 10-11, 16, 19.

¹⁷ Павле Ивић, *Дијалектологија српскохрватског језика: увод и штокавско наречје*, Матица српска, Нови Сад 1985, (друго издање), 115-118.

¹⁸ Исто, 110-115, 118-125.

са „странцима“) до самоегзотизације (публикован је врањско-српски речник „Врањски без муку...“¹⁹).

Деведесетих година у Врању се тежи, у складу са националистичком естетиком чистих категорија и јасних граница, брисању оријенталних утицаја, а самим тим и дела сопственог идентитета. Оријентални елементи наслеђа се, с једне стране, третирају као нешто што даје специфичан колорит Врању, па се самим тим високо вреднују и стално изнова (ре)продукују. У исти мах, настоји се да се они – као нешто што није „наше“ – одстране, али је етничко чишћење културе и језика неупоредиво теже од таквог чишћења територија.²⁰

Врање је град који има богате слојеве стварности, али се слика о њему изнутра, а добрим делом и споља, везује готово искључиво за оријентално осенчене симболе и мотиве произашле из књижевности Боре Станковића, чија се значења даље умножавају.²¹ Последњих година, транзициона кретања, контекст глобализације и комерцијализована носталгија захтевају прагматично схватање локалног идентитета,²² а симболи с оријенталним печатом већ су ту – упрошћени, познати, препознатљиви, допадљиви и спремни за употребу. Тако, на пример, актуелна реклама за минералну воду „Аqua Неба“ приказује трбушну плесачицу у Харемлуку уз слоган „Вода за мерак“.²³

Занимљиво је да слика у оријенталистичком кључу опстаје упоредо са виђењем Врањанаца као веома радних, штедљивих, ситничавих и прорачунатих,²⁴ што представља конструкцију тешко спојивих елемената. Дакле, и у унутрашњем и у спољашњем одређењу уочљива је подвојеност.

Етницитет релевантнији од других облика припадности

Од 1999. године и увођења међународног протектората на Косову, чији лиминални статус постепено прелази у завршну фазу, у Врању тема етнонационалног постаје горућа и свеprisутна: у свакодневној конверзацији, графитима, плановима за будућност... У исто време, а нарочито после

¹⁹ Радмило Миловановић Чапља, *Врањски без муку у 25 лекција: врањско-српски речник*, Врањске, Врање 2006 (друго издање).

²⁰ Ranko Bugarski, *Jezik od mira do rata*, Sabrana dela knj. 11, Čigoja štampa i Biblioteka XX vek, Beograd 1997 (treće izdanje), 100.

²¹ О улози коју књижевно дело Боре Станковића игра у причи коју Врањанци причају о себи самима в. С. Златановић, наведено дело, 144-151.

²² Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001, 67.

²³ *Мерак*, м. (ар.) 1. наслада, уживање... 2. страст, жудња, жеља... 3. меланхолија као последица претеране жудње, страсти или чежње за нечим. Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svijetlost, Sarajevo 1989, 458-459.

²⁴ Током деветнаестог века већинско становништво у Србији били су динарски досељеници, који су стереотип Цинцарина као тврдице приписивали свима изван динарског идеалтипског модела. Ljiljana Gavrilović, *Kir Janja – stvarnost ili stereotip?*, Etnički stereotipi, Nova srpska politička misao, Posebno izdanje 3, Beograd 2002, 123-124.

демократских промена 2001. године и фактичког почетка транзиције, врањска привреда доживљава колапс. Велики број људи остаје без посла. Србију карактерише блокирана трансформација; у Врању је овај процес додатно успорен. Приватизација многих друштвених предузећа, па и фабрике текстила *Yutco*, која је запошљавала десет хиљада радника, неизвесна је. Нагло суочавање са стварношћу изазвало је провалу етнонационализма и говора мржње. Објективне околности (близина Косова, велики број расељених лица са Косова у Врању, Бујановац на удаљености од двадесет километара – са већинским албанским становништвом, где грађани Врања нерадо одлазе, општа социјална несигурност...) погодују томе да етнонационалистички образац постане доминантан, а етнички идентитет релевантнији од других облика припадности. Осим тога, званични политички дискурс о Косову деведесетих био је да се тамо не дешава ништа, дакле, разликовао се од оног који је претходио ратовима у Хрватској и Босни и Херцеговини.²⁵ Језик је у случају Косова био привидно одбранашки, усмерен на славну прошлост; није било ни помена о рату.²⁶ Тим пре је буђење 1999. године, нарочито на југу Србије, било болније.

У Врању се о Албанцима говори са осећањем угрожености, и то не само угрожености културног идентитета, већ са осећањем биолошке угрожености због њиховог високог наталитета. Страхује се, како су говорили моји саговорници, од „косовизације“, односно „албанизације“ Врања. Кажу, за коју годину овде ће бити исто као на Косову. Готово сви саговорници сматрали су да је проглашење независности Косова само питање времена, али забринути су да би линија разграничења двеју држава могла бити повучена код Бујановца, дакле – сувише близу. Осећање угрожености постаје акутно и увлачи се у све поре свакодневног живота. Многи размишљају о селидби, имућнији купују станове у Нишу или Београду (то је тренд). Дуванска индустрија је приватизована, радници су добили високе отпремнине, које су готово сви инвестирали у куповину станова за издавање у великим градовима. У куће се не улаже, као што се то овде традиционално чинило. Некретнине се тешко продају, а цене су веома ниске.

У граду се са посебним тоном у гласу прича да се куће продају Албанцима. Будући да је то, према мишљењу саговорника, још увек законом забрањено²⁷, они објашњавају да се код адвоката склапа уговор о тобожњој

²⁵ R. Bugarski, *Lica jezika...* 126.

²⁶ Исто.

²⁷ Године 1989. донет је *Закон о посебним условима промета непокретности* који је заправо санкционисао продају некретнина Албанцима, али од 1999. године он више није на снази. Поменути закон у члану 1 налаже: „Промет непокретности између физичких лица и између физичких и правних лица на подручју које обухвата део територије Републике Србије осим Аутономне Покрајине Војводине, обављаће се под посебним условима утврђеним овим законом, у трајању од 10 година од дана ступања на снагу овог закона.“ У члану 3 овог закона стоји: „Министарство финансија – Управа за имовинско-правне послове одобриће промет непокретности из члана 1 овог закона, кад оцени да се тим прометом не утиче на промену националне структуре становништва или на иселавање

позајмици новца и онда онај који је, наводно, позајмио новац није у могућности да врати дуг и даје кућу. Прича се и да су градски кафићи пуни албанских младића, које је као такве тешко препознати. Они возе луксузне аутомобиле и привлаче пажњу девојака које са њима улазе у везе, што се у граду доживљава као посебно осетљив проблем. Женско тело као симболичка граница нације (репродукцијом јој обезбеђује живот), освајање женског тела као освајање територије пробијањем свете границе нације, понижавање мушкараца освајањем њихових жена,²⁸ често је варирани топос националистичке идеологије.

Околностима које пружају погодно тло за етнонационализам манипулише се, према потреби, од стране елита. Тако се, на пример, епископ врањски Пахомије, оптужен за сексуално злостављање дечака, бранио тиме да тужбу финансирају стране обавештајне службе и албанска мафија, а због стратешког положаја врањске епархије.

Страх који се налази у основи осећања угрожености постаје извор неповерења, агресивности, па и агесије.²⁹ Албанци се искључиво називају термином „Шиптари“, а могу се чути и аугментативи „Шиптаруге“, „Шиптарине“, „Шиптаришта“ и „Шиптарчетине“. На три места у центру града исписан је графит „Смрт Шиптарима“, а ту је и „Смрт балијама“. Графити „Србија Србима“, „Србија до Токија“ и „Шешел српски јунак“ исписани су на више места у граду и нису специфични само за Врање. На зиду Учитељског факултета графиту „Крв тло“ (речи у синтагми повезане су симболом који носи бројне конотације) додато је „Србија Србима“. На зиду поменутог факултета стоји и „Све до смрти, све до судњег дана, бранићемо брата Радована“ (мисли се на хашког оптуженика Радована Караџића), са потписом „Оџинка“. *Оџинка* је део града; сама реч значи „хоџин крај“ (турцизми се тешко дају егзорцирати). На зиду Гимназије је на два места исписано „Оџинка до Токија“. Гимназија и Учитељски факултет налазе се у истом кругу и на њима су најбројније поруке оваквог типа. Србе као изабрани народ представљају графити „Бог чува Србе“, „Смрт сектама“³⁰ (на подручју *Оџинке*), „И Бог је Србин“... На Хамаму, рестаурираном турском купатилу из XVII века, које се налази на улазу у *Горњу Чаршију*, највеће ромско насеље у врањском крају, у мају 2005. године писало је „Легија за претседника“.

припадника одређеног народа, односно народности и кад тај промет не изазива неспокојство, односно несигурност или неправедност код грађана другог народа, односно народности.“ (Службени гласник СР Србије, бр. 30/89 и 42/89 и Службени гласник РС, бр. 22/91, 53/93, 67/93 и 48/94).

²⁸ Julie Mostov, "Our Women" / "Their Women": Symbolic Boundaries, Territorial Markers and Violence in the Balkans, ProFemina 3, Beograd 1995, 210-217; Драгана Антонијевић, *Насиље над женама и сексуални морал: потиснута повест устаничког доба у Србији*, Гласник Етнографског института САНУ XLVII, Београд 1998, 65–66.

²⁹ Dušan Kecmanović, *Racionalno i iracionalno u nacionalizmu...* 35.

³⁰ Православна црква и медији стигматизују мале верске заједнице називајући их сектама. Опширније: Branimir Stojković, *Stigmatizacija verskih sekti, moralna panika i mediji*, Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta, Junir, Niš 2001, 13-20.

Помислила сам да се и овде ради о (етнички) истом рукопису, али сам прикупљајући податке о борбама гусана које се одржавају у *Горњој Чаршији*, доведена у дилему. Млађег саговорника питала сам том приликом како се зове гусан којег припрема за борбу, а он је поносно одговорио:

Улемек Легија! (*Зашто Легија?*) Зато што је он идол, шампион!

То је једини графит овог типа који је прекречен, претпостављам због тога што је рестауративно уређење Хамама још увек у току. Сви остали графити стоје већ две године или и дуже. Док истраживања спроведена у Београду показују да се графити на почетку двадесет првог века удаљавају од доминантно политичких тема (како је то било у последњој деценији двадесетог века)³¹, на југу Србије садржај њихових текстова изражава сасвим другачију динамику друштвених кретања.

У Врању делују огранци ултрадесничарских организација, као што су „Национални строј“ и „Отачествени покрет Образ“, у којима је, према писању локалне штампе, свега по неколико активиста (истраживања показују да су у Србији припадници оваквих организација статистички невидљиви), али је њихово деловање такво да се ствара другачији утисак (упадљиви графити и плакати). Док су у Београду на њиховој мети Јевреји, радио-телевизија Б92 и поједине невладине организације, они су овде своје деловање усмерили на Албанце.³² Основни проблем је у томе што је исписивање графита наведене садржине кривично дело, а изостају и званичне реакције и реакције грађана. Овакви графити и, уопште, говор мржње у јавном дискурсу делују на другу страну и могу да изазову повратне реакције.³³ А пут до Токија³⁴ и повратак назад представљају нешто што је већ виђено.

³¹ Драгана Антонијевић, *Антрополошки приступ модерним облицима фолклорне комуникације: графити и формулативне SMS и e-mail поруке* (у овом зборнику).

³² Дејан Димић, *Млади и расизам: „свастика“ са четири оцила*, Врањске бр. 400, 31. март 2005.

(<http://vranjske.campware.org/look/novina/article.tpl?IdLanguage=10&IdPublication=1&NrArticle=406&NrIssue=400&NrSection=10>); Горан М. Антић, *Има ли у Врању екстремне деснице: Стројевитим кораком*, Врањске бр. 434, 24. новембар 2005. (<http://vranjske.campware.org/look/novina/article.tpl?IdLanguage=10&IdPublication=1&NrArticle=885&NrIssue=434&NrSection=10>)

³³ В. поглавље *Bumerang ostrašćenih jednostranosti*, D. Kecmanović, *Etnička vremena...* 77-80.

³⁴ Синтагма „Србија до Токија“ амблематски је израз етнонационализма деведесетих, а реферише на победу фудбалског клуба „Црвена звезда“ на интерконтиненталном купу у Токију, децембра 1991. године. Тада је „Црвена звезда“ стекла незваничну титулу клупског првака света, будући да је у мају исте године на утакмици у Барију постала првак Европе у фудбалу. Захваљујем колеги Ивану Ђорђевићу на овим подацима.

Роми: од стигматизације до „бренда“

У Врању живи већи број Рома, углавном концентрисаних у *Горњој Чаршији*, старом градском језгру.³⁵ Они су муслимани, који од почетка деведесетих година двадесетог века нагло одбацују или прикривају исламске елементе своје културе, и то из два основна разлога. С једне стране – нетрпеливост већинског становништва према другачијем (а Роми чувају и високо вреднују оријентално наслеђе, па је историја турског периода у Врању, испричана из њиховог угла, сасвим другачија од оне коју прича и као званичну намеће већинска група), а с друге – ислам се доводи у везу са Албанцима, од чије близине грађани Врања страхују без обзира на етничку припадност. У том смислу, Роми се идентификују са Србима.

Подвојеност у самоидентификацији и мањинске и већинске групе отвара низ нових питања и обилује парадоксима.

Моји саговорници из *Горње Чаршије* веома тешко и ретко, тек после дужег разговора и у неком тренутку повољне атмосфере, пристају да отворено кажу да су муслимани. Обично то чине старији мушкарци, спремнији да отвореније објасне актуелно стање и изразе резигнацију. Саговорници нерадо прихватају молбу да отпевају неку од обредних песама на турском језику. О својој култури и обичајној пракси говоре радо, али селективно: када се у разговору директније дотакну експлицитно оријентални слојеви, обично показују затвореност. Премда су исламски елементи њихове културе уочљиви већ на први поглед (већинска група их сматра муслиманима), спољашње манифестације муслиманског идентитета, попут одговарајућих обележја на надгробним споменицима, у последњих петнаест година сасвим су искључене. Одређени број Рома опредељује се за православље и почиње да слави крсну славу. Многи се прикључују протестантским верским заједницама, као што су Јеховини сведоци, Пентекосталци и сл.

Роми из *Горње Чаршије* у разговорима подвлаче да они ту живе генерацијама, да су староседеоци, „стари Врањанци“, за разлику од локалних Срба, који су пореклом претежно са села (насељавани у Врање нагом индустријализацијом у периоду после Другог светског рата). Према сељацима, уопште, имају пејоративан став. Опозиција град/село у њиховом дискурсу означава културу насупрот примитивизму. Млади људи из *Горње Чаршије* као други језик говоре варијанту призренско-тимочког дијалекта која је релативно блиска стандардном српском језику. Претпостављала сам да је

³⁵ Према званичним статистичким подацима, у врањској општини има 4.647 Рома, углавном концентрисаних у два градска насеља – Врању (2.619) и Врањској Бањи (1.625): *Попис становништва, домаћинства и станова у 2002, Становништво, национална или етничка припадност, подаци по насељима*, 1, Београд 2003, 200-201. С обзиром на познату чињеницу да Роми у појединим ситуацијама прибегавају етничкој мимикрији, а званична култура својеврсној статистичкој асимилацији, претпоставља се да је број Рома у врањској општини (и иначе) знатно већи од оног који бележи попис.

разлог то што језик уче посредством медија, а не у непосредној комуникацији са Србима. У већем друштву младих то сам и прокоментарисала. Сви су се насмејали и објаснили ми да су они „стари Врањанци“ и да говоре градским језиком, док су Срби у Врању – „сељаци“, досељени из околних села. Било је забавно слушати их како имитирају дијалекатске формулације већинске групе. Негативни стереотипи везани за доминантну групу представљају, у ствари, симболичку освету подређених, ублажавајући тиме њихово осећање немоћи и сегрегације.³⁶ Младим Ромима нису дозвољени вечерњи изласци у центар града и у кафиће у које излазе Срби. Чак су протерани и из градског парка, где су се у једном периоду окупљали, уз образложење да имају *Горњу Чаришију*. Нарочито су младићи изложени непријатностима приликом вечерњих излазака у град. Ромкиње које похађају средњу школу прихваћене су од својих другарица Српкиња и само у њиховом друштву оне понекад дању посећују кафиће.

У граду је актуелна полемика око избора места за споменик Бакији Бакићу (1923–1989), једном од најеминентнијих трубача.³⁷ Споменик је завршен и већ дуже време стоји у атељеу уметника. Проблем је у следећем: да ли споменик поставити у градском парку, где се налазе споменици Бори Станковићу, Јустину Поповићу, Ђорђу Тасићу и др Фрањи Копши, или на тргу у *Горњој Чаришији*. Градоначелник Врања Миролуб Стојчић сматра да је Бакија Бакић рођен у *Горњој Чаришији* и да тамо треба да му буде споменик, на шта Бакијин унук одговара да ниједан од четири врањска великана није рођен у градском парку, па су им споменици ту подигнути.³⁸ Градски парк се поново показује као зона коју треба заштитити од присуства Другог. Бакија јесте знаменити Врањанац, али је и Ром. Парадокс се овде, међутим, неочекивано усложњава. У варијацијама на тему препознатљивости „брэнда“ савременог Врања, локалне боје у глобалном контексту, управо трубачи добијају кључну улогу. Градоначелник Стојчић поздравио је победнички оркестар Ненада Младеновића на Сабору трубача у Гучи 2005. године следећим речима:

Потврдили сте да труба и даље живи у Врању, да проноси славу и музичку традицију овог града. [...] Постали сте брэнд југа Србије. Ваше трубе гласници су изворне музике врањског краја.³⁹

³⁶ Т. Н. Eriksen, *н. д.*, 50.

³⁷ Бакија Бакић је 1963, 1969. и 1970. године проглашен првом трубом Драгачевског сабора трубача у Гучи, а 1964, 1967, 1968. и 1971. године његов оркестар – најбољим оркестром Сабора. (<http://www.sabortrubaca.com/pobednici.html>)

³⁸ Горан М. Антић, *Дилеме око споменика Бакији Бакићу: трубач и гочобије*, Врањске бр. 412, 23. јун 2005. (<http://vranjske.campware.org/look/novina/article.tpl?IdLanguage=10&IdPublication=1&NrArticle=584&NrIssue=412&NrSection=10>)

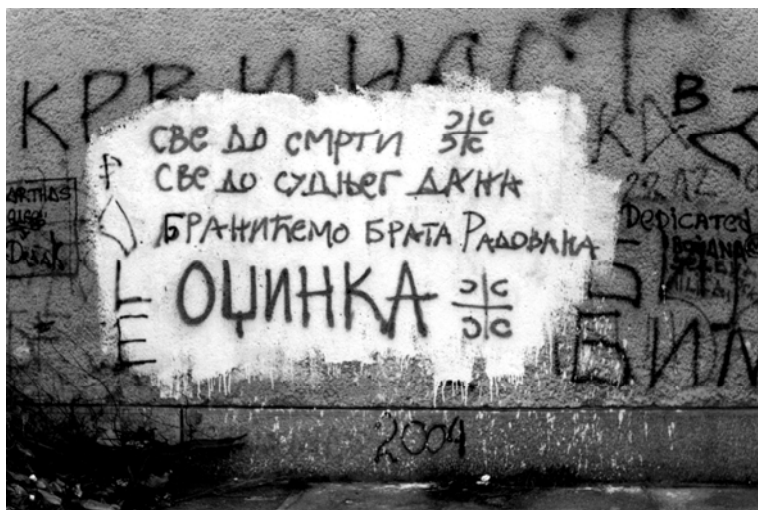
³⁹ Б. Кадић, *Врањанка „одувала“ двадесет оркестара*, Глас јавности, 10. 8. 2005. (<http://arhiva.glas-javnosti.co.yu/arhiva/2005/08/10/srpski/R05080902.shtml>)

Када поводом *Бориних позоришних дана* или *Борине недеље* у Врању гостују београдски писци, редитељи и глумци, они управо истичу специфичан шарм који граду-домаћину дају трубачи. Тако, на пример, београдски редитељ и ђакон Ненад Илић, који је један период свог живота провео у Врању и уређивао „Искон“, часопис врањске епархије, каже:

Мени је у памћењу музика, осећај Њу Орлианса, на који Врање личи викендом, том атмосфером, са својим свадбама и трубачима. Има ту неки штос који ми се свидео јако – југ Србије као југ Америке. Тај шарм могао би, једном, и постати бренд.⁴⁰

Редитељ Филип Гајић то формулише на сличан начин:

Дух града је прави врањски бренд. То је та топлина града и његових људи. То су и Бора, и Марково кале, и ромске фавеле, и све то заједно.⁴¹



Графит на Учитељском факултету у Врању, децембар 2004.

⁴⁰ Саша Стојковић, *Шта је врањски бренд: наше, а врањско*, Врањске бр. 397, 10. март 2005. (<http://vranjske.campware.org/look/novina/article.tpl?IdLanguage=10&IdPublication=1&NrArticle=360&NrIssue=397&NrSection=10>)

⁴¹ Исто.



Графити на Учитељском факултету у Врању, децембар 2004.

Сања Златановић

Път до Токио: етнонационализмът във Врања през 1999 година

Преходът в Сърбия се характеризира с продължителност, етнически конфликти и национализъм. Трудно се стига до изправяне пред лицето на действителните събития, извършени по полетата на бойните действия от военнопредседателите,

както и до осъзнаване на собствената роля в това, но все пак процесът на пречистване е започнат. В малък град на юг в Сърбия (сгушен в самоопределянето си, че представлява Швейцария), етническите конфликти от деветдесетте години на XX век са приемани като ехо от далечни събития. От 1999 г., обаче, след въвеждането на международния протекторат в Косово, чийто лиминален статус преминава в завършващата си фаза, в малкия град

Ключови думи:

преход, етнически конфликти, национализъм, омраза, графити, роми, албанци, Врања

етнонационалната тема се преврща в гореща и присъстваща навсякъде: във всекидневните разговори, в графитите, в плановите за бъдещето...

Sanja Zlatanović

A Trip to Tokyo: Ethno-Nationalism in Vranje Since 1999

The prolonged transition period in Serbia is characterized by ethnic conflicts and nationalism. The reality facing of what has happened in the wars, war crimes and one's own role played, does not come easy; however, the process has begun. In Vranje, a town in the southern part of Serbia (tucked in self-determination to represent

Switzerland), the ethnic conflicts from 1990's were taken like echoes of some distant events. Since 1999 and the establishment of the international protectorate in Kosovo, the theme of ethno-national in Vranje has become hot and omnipresent: in everyday conversations, wall-drawings, plans for the future... The paper analyses a construction of the local identity, and the relationship between ethnic and local. Since 1999 the ethnic identity becomes the first and foremost way of identification, more important than any other category or affiliation. This paper analyses examples from public and everyday discourse on Albanians and Roma.

Key words:

transition, ethnic conflict, ethno-nationalism, hatred speech, ethnic identity, local identity, wall-drawings, Roma, Albanians, Vranje

Галин Георгиев

Етнографски институт с музей при БАН – София

За опазването, показването и преживяването на фолклора

По повод IX-тия Национален събор на
народното творчество Копривщица`2005 г.

В настоящата работа се прави опит да се проследят различните гледни точки на участниците в събора (изпълнители, ръководители на състави, организатори, домакини и гости, медии и т.н.) с цел да се очертае визията за подобен род културни явления в съвременния живот. Открояват се функциите на „Копривщица“ като дългогодишна и национално организирана (представителна за страната и регулирана от редица държавни и културни институции) проява в областта на народното творчество. Проследява се своеобразното развитие на идеята от 60-те години на XX век за „опазването“ на фолклора и за „мисиянските“ функции на съборите в изказаното на последния събор убеждение за опазване на самата идея, представяна едва ли не за уязвена от напредващите в наши дни паралелни явления като например чалгата и др.

На събор като на събор: музика, танци, много развеселени хора, шарения от носии, сергии. На пръв поглед сякаш всичко е толкова непретенциозно – какво ли има да се пише и разсъждава. За пореден път обаче многобройните усмихнати лица, протегнатите за поздрав ръце, светналите погледи и звънливите детски гласове ни провокират да се замислим за онова, което толкова години ни събира заедно и не спира да ни въодушевява всеки път. Защо се връщаме отново и отново на съборите? Възхвалявана и критикувана, отхвърляна, но и тачена, тази традиция отдавна е породила дискусия за смисъла от подобни прояви, превърнала се е в интерпретативно поле и то за широки кръгове в обществото относно процесите за „опазване“, но и за претворяване и „използване“ на фолклора в нашата съвременност. Всичко това неизбежно ни кара да се запитаме защо толкова много държим да я съхраняваме и предадем на поколенията след нас? Защо е необходима днес, какво ни дава тя? Тук се

Ключови думи:

събор, фолклор, автентичност, сцена, Копривщица

налага и уточнението за употребата на думата „фолклор“ именно като част от продължителната и нестихваща интерпретация за онова, което се случва на съборите, но и като термин-символ, словесна еманация и етикет за самото събитие и неговите елементи (срв. например фолклорен събор, фолклорни групи и т.н.). Дали действително този термин покрива или не в съдържателен и смислов план подобни явления обаче, доколко и как той отразява тяхната същност, е проблем, който вече е бил обсъждан, а без съмнение ще бъде обект и на множество следващи изследователски усилия.

Тук преди всичко ще се ограничим с някои конкретни наблюдения и преки впечатления от модела, който задава последното издание на събора в Копривщица от лятото на 2005 г. Изборът на един определен случай не означава затваряне само в неговите параметри и форми на проявление. Това дава възможност както за по-внимателно вглеждане в конкретната ситуация, така и за сравнения, оценки и коментари за други такива събития у самите им агенти – присъстващите на събори. Ето защо, от една страна, „Копривщица“ предизвиква вниманието като дългогодишна и национално организирана (представителна за страната и регулирана от редица държавни институции) проява в областта на народното творчество и като част от многобройните „фолклорни“ мероприятия: фестивали, надпявания и конкурси, разнообразни регионални празници и т.н., които набират сили и стават все по-популярни през последните десетелития в България. От друга страна, интерес представляват „вътрешните“ процеси и явления в самия събор и проблемите, които поставя той във връзка с гледните точки на участниците – изпълнители, ръководители на състави, гости, организатори и т.н., т.е. с разбиранията и интерпретациите на хората, които „правят“ събитието. За тази цел при анализа под формата на по-пространни откъси от интервюта и анкети е привлечена и включена в текста значителна част от информацията, получена от около 25 участника в копривщениския събор и от други респонденти по време на теренно изследване през август – ноември 2005 година.

Не е лека задача след все още неутихналите в съзнанието песни, звуци от гайда и тъпан, грохота на кукерски хлопки и онази протяжна, сякаш безкрайна мелодия на кавала, човек да систематизира своите мисли за отминалия вече събор и да го обхване в пълнота с неговите културни, социални и други проявления. По-скоро се получава така, че самото събитие те обхваща и за дълго време доминира и активира спомена за една или друга интересна среща, за конкретна песен или за неочаквано, връхлетяло те изведнъж преживяване. Всъщност, както се изразява Кл. Гиърц, истинска провокация е да бъдеш „там“, а да пишеш „тук“ (Гиърц 1998). Сред многобройните разговори с изпълнители и гости на Деветия събор на народното творчество в Копривщица през август 2005 г. изключително впечатляващи и незабравими за мен например остават срещите с дядо Цветко Иванчев (р. 1925 г.) от с. Голямо Пещене, Врачанско, който вече беше изоставил старата цафара и кларинета и за да му е по-леко, надуваше качествено *германско дудуче от варен орех* (закупено на някоя от предишните „Копривщици“). Той продължаваше обаче да свири своето великденско хоро

от *преди педесе години*. Или случаят с по-младия свиркар по неволя Дарин Павлов (р. 1961 г.), който всъщност беше акордеонист и след два дни трябваше да свири на *новобранска*, но специално за тазгодишния събор преди два месеца бе сформирал женска певческа група и се бе принудил за същото това време да поизучи свирката, защото тук не може да се участва с акордеон. Как да пропусна баба Стояна Белева (р. 1933 г.), която с останалите жени от теневската група „ожъна една нива“ точно за 12 минути (такъв е регламентът), спазвайки максимално всеки етнографски детайл от местните жетварски обичаи с убеждението, че *искат старо сега да излезе на сцена*. Същата тя само преди месеци бе участвала заедно с всички други самодейци в заснемането от местна кабелна телевизия на подготовения по специален сценарий празник („сedyанка“) за Св. Валентин в родното им православно старо българско село в Ямболско. А Миглена Велчева (р. 1983 г.) – това младо момиче, което се гордееше, че може да покаже пред толкова много хора костюма си от с. Винга, Никополско и убедено твърдеше, макар и несъзнавайки докрай ролята на журиращите, но пък улавяйки доста точно фалшивия понякога привкус на съборянската сцена, че

ако традицията трябва да се представи така, както е била, да
не се правят постановки и театри, не трябва да има жури

(изброените примери вж. в АЕИМ 620-III).

И т. н., и т. н. Още множество срещи, впечатления, оценки и коментари.

Дори само тези няколко примера веднага могат да дадат представа колко многолик и разностранен е образът на това, което всъщност се случва на събора. Преди всичко трябва да се отбележи, че с характерните за т. нар. събори на народното творчество предварителни етапи за излъчване на изпълнителите и критериите за този подбор, доминация на сценичните изяви, журиране, награди и т.н. се изгражда една съвсем нова, специфична традиция (срв. Иванова 2002: 329). Основна роля за нейното установяване и развитие играе не само формираната още от епохата на Възраждането парадигма за фолклора като наследство и старина, но и целенасочената политика и действията на редица държавни, културни и научни институции за организиране и стимулиране на съборите и редица подобни изяви в периода след Освобождението, та до днес. Редно е обаче да си даваме сметка и за това, че периодът от 40 години, чието начало се поставя през 1965 година с Първия събор на народното творчество в Копривщица, представлява съвременната и „отброявана“ малко или много по официален път проекция на едно дълголетно наследство, чиито корени са далеч назад във времето. По неповторим начин тя тегли нишката на приемствеността в колективната памет и народната изпълнителска практика (песни, свирни, танци и т. н.) за някогашните надпявания, надигравания и надсвирвания по мегдани и хора, за общоселските и регионални празници (сборове, панаири и т. н.) в българската

традиција.¹ Дали зашто посочените дейности, както находчиво отбелязва Л. Ботушаров, много често се представят за вълшебни в българските народни приказки² или зашто тяхното пресъздаване в един съвременен вид е било своеобразно провиждане за фолклора (Ботушаров 1999: 24) по онова време (края на XIX – средата на XX в.), но в първоначалните си варианти тези официално организирани прояви в областта на народното творчество също се наричат *събори-надпявания*.

Първият аналог, прототип на днешните „фолклорни събори“, е проведеният още през 1892 г. в рамките на земеделско-промишленото изложение в Пловдив събор на народни инструменталисти и певци (Вакарелски, Примовски 1955). В това първо десетилетие след Освобождението замисълът за подобна изјава идва от средите на научния и културен елит на младата българска държава, чиито представители впрягат всички сили за укрепване и въздигане на тогавашния духовен живот в общонационален план. По инициатива на такива обществени деятели като известния учен народовед проф. Ив. Шишманов, Михалаки Георгиев и др. на изложението са поканени народни музиканти от цялата страна. Събират се над 120 свирачи и певци, техните изпълнения са записани с помощта на стенографи и фолклористи, направени са снимки, а музикантите са регистрирани. Като официално организирана дейност начинанието за свикване на общобългарски събори за народни песни и свирни не намира продължение в периода до 9 септември 1944 год. За пръв път обаче именно на Пловдивското изложение толкова широко се прокламира и се дава пряк израз на характерните за тогавашната музикално-фолклористична мисъл (а и за обществено-научната традиция от по-късни времена) идеи за „културно-историческото и национално-идентификационно значение“ на народната музика (срв. Захариева 2004: 13-14). За отбелязване е обаче, че организаторите на музикалните прояви предвиждат на изложението да се чуе „нашата чисто народна музика, както и тая, която успява да се създаде в най-ново време върху основата на първата и върху народните ни музикални мотиви“ (Вакарелски, Примовски 1955: 270). Тоест тук липсва характерният за по-късни времена силен стремеж към строго разграничение между старите и по-нови форми на народно творчество, както и ограниченията за допускане на последните до официалното, публичното пространство на съборите. В крайна сметка още тогава са заложени специфичните параметри (най-общият модел) на събора като културна институция от по-ново време – в своите основни форми на провеждане, цел, задачи и цялостен вид той и до днес не претърпява съществени изменения. Това, разбира се, се отнася най-вече за Копривщенския събор, чийто национален статут пряко кореспондира с идейната насоченост на събитието от 1892 год, замислено и проведено като

¹ За тях подробно вж. у Стаменова 1985: 139-158; Христов 2004: 169-219 и цитираната там литература. За промяната в структурата и функциите на тези празници през периода на социализма срв. и Петров 1997; Пимпирева 2004.

² Състезанията по пеене, свирене и игра са придружени с облог, чийто резултат е чудесен – например някой проглежда и т. н.

общобългарски форум на музикалните традиции и живата изпълнителска практика.

Национално-организираното движение за провеждането на събори на народното творчество достига своя пълен развой в годините след утвърдяването на социализма. До 60-те години на XX в. основополагащ за новата власт е стремежът за изграждане на нов социалистически мироглед, култура и изкуство на народностна основа, чиито стожери се явяват създаденият по това време Държавен ансамбъл за народни песни и танци, множеството народни хорове, танцови колективи и т.н. В следващите десетилетия постепенно от бурното развитие и нашествието на обработения фолклор се преминава към концепцията за „едно по-широко виждане на фолклорните носители не само като източник... а като автентични носители на живата народна памет, мъдрост и история“ (Илиева 1986: 3; за тези процеси вж. и Кауфман 1981а: 50-51; Botusharov 1996: 2-3; Кръстанова 1977: 91-92). Така през 70-те и 80-те години се стига до друга, не по-крайна позиция, изразена в призива „Напред към традицията!“ и завръщане към старите български корени, но също така трескаво, драматично и на всяка цена, подобно на тяхното „революционно“ отрицание през 40-те и 50-те години на века (срв. Генчев 1986: 31-32).

По този начин в най-едри щрихи могат да бъдат представени различните насоки и промените във визията за „фолклора“ и като цяло идейната обстановка, в която националният събор за народно творчество в Копривщица се утвърждава и започва да се схваща като модел – най-вярна практическа реализация на доминиращия културен конструкт в процеса на тези търсения.

Иначе всичко започва в редакцията за народна музика на Радио София, където около 1959 г. се ражда идеята за свикването на регионални събори, на които да бъдат издирени, прослушани и документирани множество народни песни и свирни и така те да се запазят и пропагандират чрез многократното им излъчване в ефира. Не случайно като място за провеждането на първата такава проява през май 1960 г. се избира селище („стародавното“ Граматиково³) в най-югоизточната българска област Странджа. Нейната отдалеченост, специфичният планински терен и недостатъчно задълбочените дотогава проучвания на музикалното и цялостното ѝ културно-историческо наследство се възприемат като добра предпоставка за реализиране на най-важната функция на събора – възстановяване и съхраняване на стари и неповторими традиции (Минева 1989: 57). Така още тук се оформя основната парадигма на този род явления, получили окончателен вид и пълен развой на провежданите оттогава на всеки пет години национални копривщенски събори, според която на тях им се възлага преди всичко непременно да реконструират, да възкресят нещо изчезващо, древно и уникално. Техен лейтмотив става тезата за представяне

³ Цит. по Буковинова 1994.

на „чистия“, „автентичен“, „неподправен“ фолклор, прокарван с „научна строгост и безкомпромисност“ (Кръстев 1974: 72).⁴ Съборите започват да се възприемат едва ли не като пряко отражение и възможност за експониране на традициите и цялостния народен живот, които по някакъв начин сякаш са се пренесли, „дошли“ са сред природата и сами се „предлагат“ на изследователя. В своеобразен идеал се издига оня начин на показване на обреди, песни и танци, който максимално се доближава „до първичното синкретично съществуване на народната култура“ (Кръстанова 1977: 93). Но както заявява Ил. Манолов, „ако вземем за еталон показваното на съборите на народното творчество (по липса на друга възможност), то нашият еталон е явление вече от естетическа, а не от социално-функционална категория, или изнесеният на естарадата фолклор е вече различен от онзи в битовата среда“ (Манолов 1976: 96).

Макар че не се появяват на „празно място“ и че в началото стоят максимално близко до народния обичай за спонтанна надпревара в областта на различните музически умения, съборите дават път на един двустранен процес на „пускане на изисквания, регламенти и програми „отгоре“ и откликване с творчески идеи „отдолу“. В така създалата се ситуация, по думите на А. Илиева, всеки търси своята автентичност (Илиева 1986: 4). Без съмнение съборите изиграват значима роля за засилване на интереса към редица аспекти на българската народна традиция, за преосмислянето и активизирането на някои по-стари обредно-празнични, музически и др. форми, които буквално слизат от съборянската сцена и отново се превръщат в жива практика и част от всекидневието.⁵ От друга страна обаче, представляващи сами по себе си една новоустановена традиция (Иванова 2002; 2003), т. нар. събори на народното творчество пораждат и съвсем нови, но вече изобретени, измислени културни форми и явления, свързани преди всичко със сценичната адаптация, показва, представянето, тиражирането и популяризирането на „фолклор“. Нещо повече – в това отношение според някои автори постепенно се налага своеобразен антистил спрямо функциониращото в традицията богатство от значения, символи, образи и отношения. С течение на времето особена популярност както в медиите, така и в по-широки социални среди намира именно представата за съборите като апотеоз на музейното начало, на сякаш застиналите във времето разнообразни песенни, хореографски, ритуални и т.н. „образци“⁶ и в крайна сметка „на фолклора като набор от останки и преживелици“ (Йорданова 1991: 40-41). Тези възгледи са се превърнали едва ли не в императив и верую за доста от съборяните, ако не и за всеки от участниците в такива събития. Специален

⁴ За аналогична ситуация при организирането и развитието на събори за народно творчество в Сърбия вж. Лукић-Крстановић 2004: 53-55.

⁵ Различни примери и оценки в тази посока вж. у Илиева 1981; 1986; Живков 1981; Кауфман 1981а; Копривщица '86, 1987: 48-49; Стоин 1991; Петрова 2001; Грънчарова 2005.

⁶ По-подробно за проблемите около обявяването на исторически по-новите форми за „неистински“, а на по-старите – за „истински“ вж. Щробах 1982 и цитираната там литература.

интерес предствалаяват трайната рецепция, възприемането и функционирането на подобни идеи в съзнанието на много хора и днес – така, както бяха регистрирани в настоящия момент – на „Копривщица 2005“.

Разглеждайки основните аспекти и елементи на съборите като съвременна културна институция, а именно място, време, участници, цели, норми и т. н., Ст. Бояджиева е на мнение, че всички те са подвластни на символизация (Бояджиева 2001: 209-214). „Копривщица все още ще продължава да бъде мит“, твърди от своя страна Л. Ботушаров, имайки предвид най-вече желанието на всеки да намери себе си в националното (Ботушаров 1999: 24). Макар в повечето случаи пречупени именно през призмата на чувството за съпричастност и единение с „родното“, „българското“, „националното“, приведените и анализирани по-долу факти, становища и изказвания отразяват влаганата цялостна символика и значение в различните страни (доколкото това е възможно, разбира се) на едно наистина многоаспектно явление.

И така, нека отново се върнем на „Копривщица“.

За девети пореден събор върволицата от хора, смях и песни поема своя път към поляните в местността „Войводенец“ край гр. Копривщица. Заедно със своите стари носии, с реквизита за обредите, които ще представят, и вълнението от предстоящата изява на естрадите нагоре тръгват самодейците, млади и стари, сами или на групи, прииждащи от цяла България. В движението по стръмните пътеки, придружено с неизбежната доза суетене около препълнените автобуси, намирането на съответната регионална сцена и бързото преобличане, участниците са последвани от гостите, дошли от близо и от далеч, от домакини, журиращи, организатори и търговци. Труден, но заслужен е пътят до воеводенските поляни. В буквалния и преносния смисъл на думата той се изживява и осмисля като преодоляване на своеобразно изпитание. На Копривщенския събор от години по презумпция идват само най-добрите, представителните за всяка област състави и индивидуални изпълнители, определени след подбор на много други, явяващи се на поредица от регионални прегледи, общински и селищни празници. В повечето от случаите това се равнява на многобройни репетиции, на дългогодишни занимания и усилия. „Да се явиш на Копривщица“ означава много. Ето защо оценките за това постижение у самите участници варират от мотивацията изобщо да продължат да се занимават със самодейност до изисквания и претенции за създаване на по-добри условия за предвижване; за проява на по-специално заслужено отношение към тях, а също препоръки и критики към цялостната организация на събора. Така преодоляването на трудния терен, изкачването на пътя до „върха“, се измерва по-скоро със социалните и морални категории за приравняване и осмисляне на физическото усилие като завоевание преди всичко на духа, като възможност за акумулиране на културна памет и участие в обмен на изключително ценна, националнозначима информация. Ето защо влизат в сила и критериите за едно още по-масово човешко присъствие, пречупени най-вече през идеята за опазване на фолклора и грижата за неговите най-възрастни носители:

Ами... за по-възрастните, които не могат да дойдат до тука. Да се помисли за тях. Просто да съ грижат и тия хора, които имат желание да съ изявят, да дойдат до тука, а нямат възможност да дойдат просто. Ами осемдесет и две годишна жена една вървеши с нас, друга пък ощи по-голяма, близо деведесе годишна. Ни можи да въри, ний й носим чантата. Имат желание да дойдат. Това също е от значение, нали... **Въпреки годините и пак успява да запази във себе си... българското, нали...** Транспорт, да съ организира... **Просто да почувстват, че наистинъ съ желани.** Така като... (АЕИМ 620-III: 5).

В празничното време на големите събори, пише Ян Асман, „хоризонтът се раширява до космически измерения, до времето на сътворението, на изначалието и големите преломи, които светът е претърпял в древността“ (Асман 1997: 55). Може би затова тези събития винаги стават източник на едно подсилено чувство за единение и съобщност, вяра в преодоляване на трудностите и успешния край на социалните, духовни и т.н. преобразования в обществото:

...и общо взето **тоо събор ме обнадеждава за тва, че все пак България има некто бъдеще**, щото докато ги има тия хора, които да пеят тия песни, да танцуват тия танци, да имат това чувство за хумор, нали, позитивно, тоя дух, ше я има България.... Тоя събор е, нали, такива други събори, **те дават живот на България въобще**. Ако има кой да го чуе това, което се случва на тия събори, ако има кой да разбере кво се случва в тех, аз мисля че **България много проблеми си ги реши**. ...тва е истинската България. И аз лично бих се борил за тва таа България да я има, нали, а не България на мутрите и България на престъпниците. **Това е България, разбираш ли?! ...** (АЕИМ 620-III: 70).

В плана на „космическите“ измерения, за които говори Асман, се вписват и постоянните обсъждания, коментари и слухове за истинския брой участници и присъстващи на събора. В това донякъде се улавя и инерцията от характерния за един отминал период стремеж за „гонене“ на цифри и масовост. Преди всичко обаче става дума за неотменна част от съборянската „митология“, от функциите на празника за всички времена, към който всеки иска да бъде съпричастен, макар и ефектът да не е по-дълбоко и истинско изживяване, а само прекосяване арената на празничното събитие: *...Аз чувам 250 хиляди участника. То къде ша спят...* Г. Г. Не, 18 000 са участниците, а общо гостите са 250 000...

Ами и 18, то няма къде да съ спи. Но е добро нещо. Може би общината там или всеки по някакъв начин да си го реши,... но добро е да има. ... Те идват да участват, но не и за да гледат.

Един от проблемите на групите – те не могат да гледат другите. Тоест нямат търпимос. Те искат само да бъдат гледани, без да гледат. Ето това е, което забелязвам

(АЕИМ 620-III: 10).

Цифрите и статистиката, официални и реални, винаги са били същностна страна от символиката на националния събор, до степен, че се превръщат и в негово специфично лице, в една от формите му на проява. Именно на големите събори като Копривщица, Рожен и др. се раждат такива формации и състави като стоте каба гайди от Смолянско, стоте гъдулки от Великотърновско, изпълнения на 1000 или 2000 певци и т.н. (вж. напр. Иванова 1977: 70; Кауфман 1981б; Ботушаров 1981: 66). Идеята за „мултиплицирането“, „уголемяването“ на традицията не бе чужда и на последното издание на събора в Копривщица, макар размерите на това явление да са почти несравними с някои от миналите „величествени“ прояви в това отношение.⁷

Позовавайки се на П. Динеков, Ст. Бояджиева отбелязва, че всеки събор е едновременно форма на социално и културно взаимодействие, но и поле за нови символични значения (Бояджиева 2001: 208). В наши дни обаче продължават да функционират и като че ли още по-силно изкрystalлизират представите за символната същност на събора за сметка на неговото комуникативно значение и ролята му на реална среда за общуване и изява на човешки чувства. Наред със станалата дежурна фразеология за ползата от традицията, ролята на фолклора и т.н., тук могат да бъдат изброени редица медийни и други съпътстващи прояви, които изграждат и поддържат мита за „чудото, наречено Копривщица“. Тръгвайки например от изказването, че „*тука винаги мирише на барут, сега ще замирише на обичай*“⁸, в тази смислова поредица, която сякаш пренебрегва истинския „мирис“ на събора – този на кебапчета и скара⁹ (срв. и Ботушаров 1993: 1), следват организираната по традиция през една от вечерите в центъра на града нестинарска игра по огън, явно схващана едновременно като допълващ (регионален¹⁰) елемент към символиката на националното, но и като еманация на „българското“; изложби и различни други мероприятия, търсещи „корените“. Още един детайл

⁷ Пример за такава естетика, която „отключва“ самата ситуация на събора, е използването на ручилото на гайдата, което е безусловен компонент на „традиционното“ музициране, но в съвременността става все по-рядко и то именно само в такива случаи: *Ами, значи виж, когато съм в час не ги карам* (да свирят с ручило – Г. Г.), *защото тогава пречи ми на процеса. Но на събори задължително. Защото голяма сила. Те направо като пусна петшес гайди с ручила, то се едно шотлански гайди* (АЕИМ 620-III: 12).

⁸ В разговор с И. Шипева от Историческия музей в Копривщица по програма „Хоризонт“ на Българското национално радио в предаването „Музикална шарения“, 02.08.2005.

⁹ Един от кметовете на този борчески град дори бе решил да забрани чалгата по сергии и ресторанти в дните на събора.

¹⁰ Традицията да се играе по огън е разпространена само в няколко селища в областта „Странджа“, обхващаща части от България и Гърция.

допълва символизацията, която засяга както „вътрешните“ измерения, така и самото пространство на събора. Успоредно с пряката си функция на реален терен за комуникация, поляните над града отдавна са придобили и далеч по-„престижното“ значение като „места на паметта“. Те са *чудните воеводини ливади*, които години наред събират малки и големи, огласяни са от най-българските звуци, а след като всичко свърши, остават пусти и даже навяват „малко тъга“ (Кауфман 1992: 102).

Като своеобразна и може би най-характерна именно за това последно издание на събора проява на патриотични чувства и на визията за него като организиране и катализиране на огромна национална енергия, се открие още един факт. Наред с благословиите и конкретните пожелания за здраве и берекет, функционално обвързани с представен на сцената обред, от много естради прозвучаха и благопожелания Бог да помага на *цяла България*, която вече да тръгне по своя успешен път на развитие. Най-вероятно взело повод от негодите и бедствията (проливни дъждове, наводнения и т.н.), които претърпяха много български райони през лятото на 2005 г., това явление в същината си е отглас и от по-общите социални нагласи и тенденцията през последните десетилетия в България за реабилитиране на християнските ценности и ориентирането към обединителното държавотворческо начало (срв. все по-нарастващо значение на „прабългарския фактор“ в българската история и култура¹¹). Красноречив пример за това бе представеният от самодейци от с. Капитан Димитриево, община Пещера местен обичай „мартуване“, по време на което, подтикнато от възрастната стопанка на дома, така както изискваше сценарият, едно от момчетата започна да разказва, почти декламирайки, „народната“ легенда за произхода на мартеницата още от времената на първия български владетел – хан Аспарух.

Казаното дотук насочва към още една особеност на т. нар. събори на народното творчество от времето на тяхното създаване и развитие от 60-те год. на XX в. до днес. Това е постоянният, понякога твърде стремглав порив на различни културни и обществени дейци, организатори и т. н. за обявяване на повечето от по-големите регионални събори за национални и съответно за утвърждаването и все по-активното разрастване на националния събор в Копривщица. В тази идейна рамка се вписва и тяхното прокламиране като уникално, изконно българско явление.

Още през 1986 г. Л. Ботушаров застъпва тезата за предимството на регионалните, местните събори пред един национален форум с аргумента, че те напълно покриват изградените в традицията форми за подобни народни събирания и празненства, а именно големите панаири (Копривщица '86: 13-14). Всяко по-нататъшно разширяване според автора и особено слагането на етикета „национално“ крие опасности, изразени най-вече в процеса на

¹¹ Различни примери и анализ на тези тенденции вж. в статията на Р. Иванова в настоящия сборник.

унификация и заличаването на граници (срв. Ботушаров 1993: 1; 1999: 29)¹². Тази позиция обаче остава непопулярна. Тъкмо обратното – през годините стремежът към общобългарския модел при организирането на събори се засилва и част от тях вече имат претенциите да са „втора Копривщица“ и да не ѝ отстъпват по нищо. Редно е да се отбележи, че успоредно с този процес през последното десетилетие в България се наблюдава и значително нарастване броя на различни локални, селищни „фолклорни“ празници и фестивали. Заедно с изтъкване на местната етнокултурна идентичност (или дори само на отделни нейни елементи – срв. фестивалите например на боба, киселото мляко и т.н.), те не изключват и формат, в който националното и дори международното участие е неотменен престижен белег на проявата.

Наред с това се забелязва своеобразно развитие на идеята от 60-те години на XX век за „опазването“ на фолклора и за „мисианските“ функции на съборите, което може да се проследи в изказаното в интервютата със самодейци убеждение за опазване вече на самата идея, представяна едва ли не за уязвена от напредващите в наши дни паралелни явления като например чалгата и др. Нека се вслушаме в думите на един от участниците:

...Един музикант, ако той не знае копривщенски, в смисъл фолклорни мелодии, той е без корен. ...Определено. Тук става приемането и предаването от млади на стари. Всъщност на сцената. Понеже няма мегдани вече. На сцената става предаването на българщината. Щафетата. **...Значи понеже хората, дето го носят тва изкуство, не са същите...** И идват нови хора, които идват с комерсиалното, идват с...Те вече не са свързани с... **Самите хора манталитета им е сменен, ценностите им са сменени. Няма по-фолк. Самите хора, то те променя.** Разбираш ли, то те променя тва нещо. Виж аз не съм имал възможност да вида сцените и такова, но като участници, в смисъл хората са... по-безотговорни към сцената. **Да дойдат, да хапнат, да пийнат, да ударят кючек...** Докато старите бяха ангажирани точно. И те претендираха – това не е така, щото беше част от живота им. А ся както и да го представят, се го приемаш, разбираш ли. Както и да го представят, понеже няма друго и така, така, така съ измества. Не знам дали го разбираш...

(АЕИМ 620-III: 11-12).

В това тежнение за съхраняване модела на съборите се стига до мисълта за затварянето им в границите на собствения репертоар и натрупания до момента от предишните им издания материал, т. е. за превръщането им в източник на самите себе си. Множество гласове сочат за успешна

¹² По-общо за регионализма като начин да „се изпълнят останалите от някогашните етнографски групи 'празни обвивки'“ с ново културно съдържание, гарантиращо съхранение на регионалната културна специфика и българската етническа идентичност в рамките на процеса на „европеизация“, срв. Ракшиева 2004: 23-24.

перспективата не към евентуално разчупване, а към стабилизиране на досегашния съборянски формат с присъщите му елементи: сцена, жури, строги критерии, награди и т. н:

Трябва, защото казахми, чи тези хора (самодейците – Г.Г.) изместват. А журиту ще е това, което ще държи модела. Сега, значи журито е това, което трябва да държи живи нещата, а хората са само инструментите. Щото тези живата връзка те почти измряха хората. Значи има още, но...това е моето виждане. Идва времето, сезона на специалистите. Да. Ето толкова вечи...колко трийси, четирси години е Копривщица. Толкова материал има, защо е събиран. За да може да го изучат и после да съ прилага. ...Трябва да има жури, щото иначе няма спирани. Иначе след десет години виж попфолк ши има тука, ако няма жури ...

(АЕИМ 620-III: 12-13).

От разговорите ясно се забеляза и носталгията по медалите и наградите (тази година на събора се раздаваха грамоти – *някви дипломи за участие* (АЕИМ 620-III: 9). „Златните“ медали от предишни издания се изтъкваха преди всичко като основен стимул, който мотивира изпълнителите и има значение за развоя на цялата по-натъшна дейност в тази насока:

...Аз даже сега обявих по сто лева на участник...Майтап си правя..., кът ни връчваха грамота. И те викат, ама те по банков път ша дойдат. Дават ни по 6 лева командировки. И пътните. От общината...А пък читалищата нямаме пари. И общината, ако поеме...**Искат самодейност, каква самодейност да развиваш кат нямаш средства...**

(АЕИМ 620-III: 50)

И на този събор под криворазбрания диктат на законите на сцената и журирането в повечето случаи се наблягаше на музейната, експонатната страна на представените обичаи, игри и танци (за това срв. по-общо Йорданова 1991; Иванова 2002). В акцентирането изключително върху познавателната функция на това, което се показва на естрадата, се стига и до известни увлечения, като например представянето на нехарактерни за даденото селище обреди с обяснението, че

по този начин се създава един интерес към българската митология, към българските фолклорни ценности

(АЕИМ 620-III: 44).

В същото време децата от тетевенското село, които възстановиха древния, но характерен повече за западните части на България

(АЕИМ 620-III: 43-44),

по думите на самата им ръководителка, обред „Гонене на змей“, скачаха доста неловко или изобщо не знаеха стъпките на своите темпераментни и не по-малко старинни местни селски хора.

Съборите отдавна са се превърнали в арена за състезания вместо преди всичко да фокусират и излъчват настроение. В такъв смисъл стимулът за качествена изява и даването на добра оценка се заменя от нездравите амбиции за първенство и получаване на награда. За това е писано доста. По-малко е коментиран фактът как строгите изисквания понякога принуждават участниците да стават „нечестни играчи“¹³ и да се представят в едно съвсем ново и дори чуждо за тях амплоа, доближавайки се, но всъщност „изобретявайки традицията“ (по израза на Hobsbawm 1983). Както стана дума още в началото, ръководителят на женската група от с. Градешница, Тетевенско бе сформирал този състав преди два месеца специално за събора и самият той оттогава бе започнал да свири на друг инструмент:

Свирката по принуда. Тази свирка съм си я купил преди петнайсет години от събора от Копривщица. Без да мога да свиря и не съм и свирил, **но понеже свиря на акордеон**, но тук не мога да участвам с акордеон, се принудих и надувам свирка вече.

(АЕИМ 620-III: 45-46)

По-нататък в разговора става ясно, че веднага след „Копривщица“ почти цялата група отива на тържество за изпращане на войник в родното им село. Там отново щяха да представят своя фолклор, но и този, който бяха „оставили“ в селото. Кой трябваше да бъде по-„автентичен“?

Друга група от с. Плетена, общ. Сатовча по същите причини не бе взела своя местен свирач-акордеонист и се наложи да търси музикант тамбурджия от друго селище, който очевидно обслужваше и още няколко състава. Оценката дойде от „само себе си“:

Не, въобще не е правилно, защото ний работим в читалищата изцяло с акордеони. Много малко читалища имат да речем оркестри тамбурашки или кавалджии или с гайда...Така чи...въобще...

(АЕИМ 620-III: 67).

Проблемът е не само в акордеонистите или по-скоро в тяхното отсъствие от събора. Така беше и с млад гайдар от Смолянско, който в един момент трябваше да отиде на централната естрада, където да се снима за телевизията, а поредната група го бе помолила да свири за нея на регионалната сцена. На фона на естественото динамизиране и развитие на инструменталната традиция и все по-рядкото наличие на местни музиканти (особено в малките селища),

¹³ За този термин и за „представянето“ на участниците в съборите, ограничено в игровото време и игровото пространство на сцената, вж. Ботушаров 1999: 24-25; 29.

сякаш за по-нормално се възприема явяването на няколко групи от различни села под съпровода на един и същ свирач, често уговарян за това в самия ден на изпълнението, но отговарящ на регламента. В същото време много инструменталисти от собствената локална общност или дори цели групи, които не отговаряха докрай на изискванията за „автентичност“, евентуално бяха останали в селищата или поне извън сцената. И все пак някои от тях изпълниха своята роля, макар и да влизаха в действие по-късно.

През цялото време на Деветия копривщенски събор освен на осемте официални естради (а може би по-точно извън тях), фолклорът се случваше и на импровизираната девета – при палатките и в центъра на града, където звучаха същите песни и свирни (и много други, разбира се), но вече с акордеон.

Друга насока, в която събитието национален събор прояви напълно своята комуникативна същност и прераствана в истинско емоционално изживяване, бе все по-нарастващата роля на един негов отдавнашен фактор – присъствието на чужденците. Още по пътя към воеводенските поляни, преди да се стигне до естрадите, се случва и първата среща, прекият културен контакт на множеството от нашенски пищни старинни костюми, лъчезарни лица, образи и звуци с представителите на чужди, далечни, непознати култури и светове. За някои от тях това е просто едно разминаване във времето и пространството. За други обаче е само първата стъпка, настройката за онова различно, особено време и пространство на празника, когато ти идва да се уловиш на общото хоро, да се включиш в заедно изпятата песен, да се порадваш и се посмееш, без непременно да си вторачен в обектива. Не да записваш, да документиращ и в крайна сметка да се идентифицираш като „друг“, а просто да съпреживяваш и да спреш да мислиш за границите.

В една от вечерите, вече в самия град Копривщица, в двора на старото училище бе организиран концерт на състави от чужбина, изпълняващи български музикален фолклор. Изключително големият интерес към интерпретацията на нашенските ритми и напеви от хора, пристигнали от Австралия, Япония, САЩ, Франция, Холандия, Великобритания, Полша и т.н., бе последван от удивлението пред впечатляващите по своята чувственост, стемеж за дълбочина и вяроност към оригинала изпълнения:

Защото знайш ли, защото голяма част от тези дето съ тука
нямат фолклор. Те знаят, че съ изгубили нещо и те търсят...
Ний имаме фолклор... И понеже те съ изгубили тяхните си или
са нещо с плитки корени тяхния фолклор, такъв кадрилиен...
Докато нашия е...буквално театър нашу..., събитие...
Биография, ако щеш. И... те съ връщат, защото те могат да
достигнат до земята, те могат да достигнат до началото.
Фолклора тъ води до началото. Тва е...

(АЕИМ 620-III: 13).

Явно обаче и българите, всички ние – участници, изпълнители, присъстващи – търсехме нещо – това, което не ни достигаше там горе на

естрадите. Някои го откриха именно в по-непосредствените и целенасочени контакти с чуждата публика, с хората, дошли отдалеч. Женска певческа група от софийско читалище например специално за случая си бе наела преводач *за да се разбират с чужденците*.¹⁴ Ръководителката и останалите жени предвидливо се бяха настанили в хотел, в който бяха отседнали много чужденци и са поискали от управата на ресторанта да направят програма, с която да забавляват посетителите. Тогава гласовете на „бабите“ са звучали много по-добре, отколкото на сцената с микрофоните, които *променят натрисанията и се чува постоянно някакъв пукот и бучене*. Вечерта в ресторанта чужденците са насядали около подиума и са наблюдавали, аплодирали, а след това съвсем спонтанно са се присъединили и са изявили желание да бъдат научени на български танци. На това събиране групите са си разменили адреси. Преводачът е превел думите на песните, защото чужденците са искали не само да слушат, а и да разберат какво точно пеят жените. През останалото време е свирил и акордеонистът на групата, когото хората много харесали, защото *чужденците обичали по-тиха, шлагерна музика*.

Това бе начин, който самият събор със своите сегашни параметри „предлагаше“ за разчупване на модела, за излизане от рамките на сцената и за по-пълноценна „реализация“ на фолклора. Като съдържателно и многоаспектно явление явно той крие свой неподозиран вътрешен потенциал за собственото си динамизиране и превъзможване. Дали това е така, е въпрос на време, но и на търсене.

Литература:

АЕИМ 620-III: *АрНIV на Етнографския институт с музей – БАН*, зап. Г. Георгиев.

Асман, Я. 1997: *Културната памет*, София.

Ботушаров, Л. 1981: *И пак на Рожен...*, Българска музика, № 9, 66-68.

Ботушаров, Л. 1993: *Експрес Рожен – Копривщица*, в-к „Култура“, бр. 37, (г. XXXII), 10.09.1993.

Ботушаров, Л. 1999: *Съборът „Пирин пее“ като модел на съ-съществуване на различните форми на народното творчество*, Народно творчество на Пиринския край, Благоевград, 23-31.

Бояджиева, Ст. 2001: *Събори и символи*, Традиция, приемственост, новаторство. В памет на Петър Динеков. С., 207-214.

Буковинова, В. 1994: *Стародавно Граматиково*, Бургас.

¹⁴ Инф. Н. Иванова, р. 1961, висше образование, секретар на читалището, зап. Г. Георгиев.

- Вакарелски, Хр., Ан. Примовски 1955: *Музикално-фолклорни прояви в Пловдивското изложение през 1892 г.*, Известия на института за музика. Т. 2-3. С., 267-319.
- Генчев, Н. 1986: *Традицията в българската култура*, Проблеми на културата, № 2, 24-32.
- Гиърц, Кл. 1998: *Да бъдеш там, да пишеш тук*, Америка, № 3.
- Грънчарова, Евг. 2005: *От традицията до сцената (Трансформации на селищната танцова култура)*, Български фолклор, № 3, 67-90.
- Живков, Т. Ив. 1981: *Фолклор и съвременност*, София.
- Захаријева, Св. 2004: *Понятието народна песен – от музикално-фолклористично към специфицирано научно мислене*, Българско музикознание, № 1, 3-20.
- Иванова, Р. 1977: *Третиот национален събор на народното творчество и проблемите на естетическото възпитание*, Български фолклор, № 1, 70-74.
- Иванова, Р. 2002: *Съборите за народно творчество – една нова традиция*, Във: Фолклор, традиции, култура. Юбилеен сборник в чест на Стефана Стойкова. С., 324-331.
- Иванова, Р. 2003: *Фолклор и сцена*, Славянска филология, № 3.
- Илиева, А. 1981: *Жива връзка. Колективите за автентичен фолклор и съдбата на фолклорната култура*, Художествена самодейност, № 1, 10-14.
- Илиева, А. 1986: *Събори на народно творчество*, Българско музикознание, № 3, 3-7.
- Йорданова, Ж. 1991: *За някои проблеми при съвременното сценично адаптиране на фолклора*, Проблеми на българския фолклор. Т. 9. Фолклорът и съвременния свят. С., 39-43.
- Кауфман, Н. 1981а: *Събори на народното творчество*, Български фолклор, № 3, 50-55.
- Кауфман, Н. 1981б: *Копривщица '81*, Българска музика, № 8, 68-74.
- Кауфман, Н. 1992: *Чудо за три дни (Копривщица '91)*, Български фолклор, № 1, 101-102.
- Копривщица '86, 1987: *Копривщица '86*, Материали от теоретичната конференция по проблемите на народното творчество. 10 август 1986 година. София
- Кръстанова, К. 1977: *Третиот национален събор на народното творчество в Копривщица*, Българска етнография, № 1, 91-94.

- Кръстев, В. 1974: *Встъпително слово при откриването на международната конференция „Европейския фолклор и съвременността“*, Известия на института за музикознание. Т. 17. С., 71-74.
- Лукић-Крстановић, М. 2004: *Фолклорно стваралаштво у бирократском коду – управљање музичким догађајем*, Гласник етнографског института САНУ ЛП, Београд, 53-65.
- Манолов, Ил. 1976: *За някои аспекти на проблема музикален фолклор и съвременност*, Проблеми на българския фолклор. Т. 2. Фолклорът и народните традиции в съвременната национална култура. С., 94-99.
- Минева, К. 1989: *Народната музика в Българското радио (1935-1965)*, Български фолклор, № 4, 52-58.
- Петров, П. 1997: *Съборът в Радуил. За социалистическата трансформация на един религиозен празник*, Български фолклор, № 3-4.
- Петрова, Ив. 2001: *Художествената самодейност като съвременна форма за съхранение на традиционните празници и обичаи*, Културни процеси в съвременната българска нация, Т. 1, С., 180-204.
- Пимпирева, Ж. 2004: *Съборът като социалистически празник*, Проблеми на съвременната етнология, С, 132-141.
- Ракшиева, Св. 2004: *Етнографски групи и граници в Тракия, Тракиецът и неговия свят*, Т. 2. С., 5-26.
- Стаменова, Ж. 1985: *Родови празници и обичаи*, Етнография на България, Т. 3. С., 139-158.
- Стоин, Ел. 1991: *Съборите на народното творчество – съвременна форма за съхранение и развитие на фолклора*, Проблеми на българския фолклор. Т. 9. Фолклорът и съвременния свят, С, 31-35.
- Христов, П. 2004: *Празници и общности*, София.
- Щробах, Х. 1982: *Към проблематиката на понятието фолклоризъм (Становища, размисли и въпроси)*, Български фолклор, № 4, 3-21.
- Botusharov, L. 1996: *The National Festivals in Koprivshitsa, Bulgaria*, Folk things, November.
- Hobsbawm, E. 1983: *Introduction: Inventing Traditions*, Hobsbawm, E., T. Ranger (eds). *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1-14.

Галин Георгиев

О очувању, показивању и преживљавању фолклора

Поводом националног сабора
народног стваралаштва у Копривштици

Реферат представља покушај анализе различитих тачака гледишта учесника у сабору: извођача, руководиоца група, жирија, организатора, домаћина и локалног света, гостију из Бугарске и иностранства и др. у

циљу скицирања представе о оваквим културним појавама у нашем савременом животу. Значајно је да се са једне стране испита место сабора у Копривштици међу многобројним „фолклорним“ појавама као што су фестивали, такмичења у певању, различити регионални празници и тако даље, који јачају и стичу све већу популарност у Бугарској током последњих десетак година, а са друге, да се уоче „унутрашњи“ процеси и појаве у самом сабору и проблеми које овај сабор поставља у вези са наведеним тачкама гледишта.

Кључне речи:

сабор, фолклор, аутентичност, сцена, Копривштица

Важно је да се сагледају функције сабора у Копривштици као дугогодишње, национално организоване званичне институције у области народног стваралаштва (сабор је репрезентативан за земљу и регулисан од стране државне централне и локалне власти), као и да се пројектује улога сабора на разним другим равнима, као на пример: његов значај за развој аматеризма и процесе адаптирања традиционалних музичких пракси; његово место у процесу изграђивања политике „неговања“, очувања и популаризовања фолклора; његове функције као средишта сусрета туђе публике са бугарским културним традицијама и формирање специјалног односа и интереса особито за неке музичке делатности (игра, песме) и др.

Galin Georgiev

About the Preservation, Presentation and Living of the Folklore

**For the occasion of the 9th National Gathering
of the Folk Art – Koprivshtica 2005.**

The present work makes an attempt to trace the different points of view of the participants in the gathering and most of all of the performers, the managers of groups, organizers, hosts and guests, medias and so on, with the aim to outline the vision of such cultural appearances in our contemporary life.

Key words:

festival, politics, folklore, media.
Bulgarian traditions,
preservation, presentations,
popularization, musical activities

From one side, is searched for the place and meaning of the national gathering in Koprivshtica among the numerous „folk“ appearances like festivals, singing competitions, concourses, various regional festivities and so on, which gather strength and become more and more popular throughout the last decades in Bulgaria. Except of that marked, are „inside“ processes and appearances at the gathering and the problems it presents in connection with the pointed stand points, with the understandings and interpretations of the people, who „create“ the event. With this aim in mind, the making of the analysis is drawn and included in the text, in the form of spacious parts of interviews and inquiries, a considerable part of the information, received from around twenty five participants in the 9th gathering in Koprivshtica and other respondents during a filed study in August – November, 2005.

The functions of the gathering in Koprivshtica, as a long term and nationally organized folk-art event, shows up in the text. The forty-year period since the beginning of the gathering (1965th) represents the contemporary and „counted“ in an official path projection of a yearly long heritage. It pulls in a unique way the line of continuity in the collective memory of folk performing practice (singing, playing, dances and so on), about the old singing and playing competitions in „megdani“ and „hora“, about the all village and regional festivities and (gatherings) in the Bulgarian traditions. With the characteristic for the so-called gatherings of the folk art, prior stages for the choice of players and the criteria for this choice, dominance of the stage performances, judging, prizes and so on, in fact builds a brand new, specific tradition. Major role for its establishment and development plays, not only the build since the age of the Renaissance paradigm of the folklore as a heritage and something old, but a direct politics and actions of

number of countries, cultural and scientific institutions for organization and stimulation of the gatherings, and number of similar performances in the period from after the Liberation, until today.

In the paper, special attention is paid to, the popularized in the media, as well as in the wider social sphere, view of the gatherings as a form of resurrection of something disappearing, ancient and unique, which becomes nearly an imperative and belief for many people, if not for every of the participants in these events. The original development of the idea from the 60's, about the „preservation“ of the folklore and about the „misianskite“ functions of the gatherings can be traced in the spoken, on the last gathering in interviews with participants, conviction for the preservation of the idea, presented nearly as injured from the advancing in our days parallel phenomenon like the „chalga“ and other. In this desire for the preservation of the model of the gatherings, is reached to the idea for their enclosure in the borders of their own repertoire and pilings until the moment of their previously published materials, meaning their transformation into a source of their own. Number of voices point to a successful perspective, not toward eventual breaking up, but toward stabilizing of the present gathering format with its elements: stage, jury, harsh criteria, prizes and so on.

Despite of its place in the process of creation and spreading of the politic of preservation, presentations and popularization of the folklore, is touched on the role of the gathering in different directions, like: the development of the performance and the processes of the adaptation of the traditional musical and other practices; its functions as a meeting point of the foreign audience with the Bulgarian cultural traditions and the forming of special attitude and interest in it, especially toward some musical activities (songs, dances) and so on.

Иван Ђорђевић

Етнографски институт САНУ, Београд

Трансформација „социјалистичких“¹ празника у транзиционој Србији*

Случај обележавања Дана победе над фашизмом

Циљ овог рада јесте испитивање трансформације прославе Дана победе над фашизмом у транзиционој Србији, са нарочитим акцентом на случају обележавања овог празника 2005. године. Аутор кроз овај аналитички оквир испитује начин на који се конструишу идентитети учесника у корпусу прослава, питање рецепције порука организатора скупа од стране учесника, као и утицај тих порука на преузимање одређених идентификационих пракси.

Када се говори о празницима у земљама некадашњег источног блока, неизбежна асоцијација јесу импресивне параде и демонстрација војне силе, блиставо окићене улице и колоне „задовољних“ грађана који поздрављају своје вољене вође. Оваква слика могла се видети широм тзв. комунистичког лагера, све до осамдесетих година прошлог века.

Кључне речи:

Дан победе над фашизмом, четнички покрет, идеологија, национализам, европски консензус

У Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији придавана је велика важност празнику о коме ће у овом раду бити реч, Дану победе над фашизмом. Низ година је 9. мај, дан када је у Другом светском рату капитулирала нацистичка Немачка, слављен на веома помпезан начин, уз неизбежну војну параду на централним београдским улицама.² Оваква пракса

¹ У питању је израз из домена вербалне економије, којим се означавају празници из периода наше недавне прошлости.

* Овај рад је резултат истраживања на пројекту: Између традиционализма и модернизације – етнолошко/антрополошке студије културних процеса у Србији, бр. 147021; који је финансиран од стране МНЗЖ РС.

² Међународни Дан победе, 9. мај, проглашен је у бившој СФРЈ за државни празник тек 1965. године. До тада се, на основу Закона из 1952. године, као државни празник обележавао 15. мај, дан када су се предале последње немачке јединице у Југославији.

трајала је све до осамдесетих година, да би, након смрти Јосипа Броза Тита, слабење федерације али и економски разлози (параде овог типа изузетно су скупе) довели до тога да је Дан победе почео да се прославља на скромнији начин. Ипак, овом празнику је и даље придавана велика важност. Током деведесетих година, доминација националистичког дискурса у јавном животу Србије довела је до девалвације овог празника, али су баштеници некадашњег Савеза комуниста, сада организовани у Социјалистичку партију Србије, наставили да обележавају Дан победе 9. маја.

Циљ овога рада јесте испитивање начина на који се овај, некада веома важан празник трансформисао током транзиционих година у Србији, са нарочитим акцентом на случај прославе Дана победе над фашизмом у Србији 2005. године. Покушаћу да, кроз разматрање начина на који је овај дан обележен, као и кроз медијску репрезентацију догађаја, говорим о могућим значењима послатих порука, те о њиховој рецепцији од стране актера у корпусу одржаних манифестација.

Главни оквир анализе биће завршни део манифестације поводом Дана победе, организован на Равној Гори 15. маја 2005. године. Реч је о скупу први пут организованом 1990. године, у режији Српског покрета обнове, странке десне оријентације која се декларише као баштеник четничког покрета.³ Интенција организатора ове манифестације јесте рехабилитовање четника и њихове улоге у Другом светском рату, а који су у званичној историографији након рата означени као сарадници окупационих снага на тлу Србије. Основна намера заговорника преиспитивања улоге четника јесте побијање тезе о колаборационистичком и фашистичком карактеру овог покрета. Током деведесетих година скуп на Равној Гори представљао је и једно од централних опозиционих дешавања, усмерених против тадашњег председника и „комунистичког“⁴ вође Слободана Милошевића. Временом, овај скуп је прерастао у одређену врсту ритуала, чија је матрица обухватала истакнуту четничку иконографију – ножеви, ватрено оружје, дуге браде, заставе са мртвачком главом – а која је, парадоксално, добрим делом проистекла управо из комунистичке пропаганде.⁵

Последња војна парада у Београду одржана је 9. маја 1985. године, у част четрдесете годишњице победе над фашизмом. Иначе, велике војне параде одржаване су, осим наведеног дана, и поводом обележавања Међународног дана рада, 1. маја.

³ Српски покрет обнове настао је управо на крилима тежње за рехабилитацију четничког покрета, што је била и основна политичка агенда ове странке. Временом, СПО се од изразито националистичке партије све више профилисао као странка умерено десне оријентације, иако је рехабилитација четништва остала важан део партијског идентитета.

⁴ И поред формалне промене имена, Социјалистичка партија Србије и њен лидер Милошевић перципирани су као формални и суштински баштеници Савеза комуниста

⁵ Физичка експресија по којој су четници данас познати произилази углавном из слике која је о њима стварана у филмовима са ратном тематиком из шездесетих и седамдесетих година прошлог века. Пре свега, мислим на опус редитеља попут Жике Митровића („Ужичка република“) или Вељка Булајића („Битка на Неретви“). Иако је међу четницима у Другом светском рату постојао незанемарљив број оних чији су физички изглед

Међутим, 2005. године, се карактер скупа темељно изменио. Пре тога, доминантно обележје ове манифестације било је у одређеном смислу субверзивно, јер је изазивало званичну државну историографију. Међутим, током 2005. године усвојен је у Народној скупштини Републике Србије закон према коме се изједначавају права партизана и четника, чиме се овима другима први пут након Другог светског рата даје званичан легитимитет антифашистичких бораца. У складу са тим, актуелна влада је одлучила да званично и организационо, по први пут подржи манифестацију на Равној Гори, укључивши је у корпус прославе 60 година победе над фашизмом, кроз новоформирани Одбор за неговање традиције ослободилачких ратова Србије.

Предмет мога интересовања у овом контексту јесте испитивање начина на који се конструишу идентитети појединаца-учесника у овом догађају, односно питање рецепције порука организатора скупа од стране учесника, те утицај тих порука на преузимање одређених идентификационих пракси. Такође, настојаћу да утврдим на који начин данашњи контекст прославе празника реферише на питање недовољно разрешених односа из Другог светског рата, а у којој мери је условљен недавном прошлошћу.

Институционализација⁶ и антифашистички подтекст равногорског окупљања нису утицали на појавни карактер учесника. И ове године је изглед појединца који је учествовао на скупу био везан за наведену четничку иконографију и пароле. Вашарска атмосфера, велика количина хране и алкохолних пића остали су, такође, доминантна карактерна црта манифестације. Интенција организатора скупа, међутим, јесте се променила. Са једне стране, иако су организатори остали исти, њихове улоге биле су значајно другачије. Тако, сада Вук Драшковић није говорио у својству лидера Српског покрета обнове, већ као министар иностраних послова, док нпр. Драган Којадиновић није представљен као функционер странке, већ као министар културе у Влади Србије и као владин повереник за организацију догађаја на Равној Гори. Са друге стране, у складу са „државним“ карактером скупа, променила се и порука коју шаљу организатори. Уместо уобичајених говора обојених националном нотом,⁷ Вук Драшковић је овог пута поручио да

одликовале дуге браде и косе, видно истакнуте каме и реденици и слично, то нипошто није била карактеристика свих припадника овог покрета. Утицај пропаганде, пре свега кроз наведене филмове, довео је до тога да се, приликом ревитализације четничког покрета крајем осамдесетих и почетком деведесетих година, физичка експресија „нових“ четника практично поклапа са сликом коју су емитовали партизански филмови.

⁶ Треба имати у виду да се државна подршка скупу на Равној Гори, не односи на конкретан повод одржавања ове манифестације. Наиме, 13. маја се од деведесетих година обележавао долазак генерала Михаиловића на ову планину и проглашавање устанка против окупатора 1941. године. Поменути Одбор за неговање традиције ослободилачких ратова Србије искористио је релативну блискост датума, изместивши значење уврштавањем прославе на Равној Гори у корпус прославе Дана победе над фашизмом

⁷ Драшковићев политички заокрет од екстремног национализма према умереној десници односио се углавном на његове „београдске“ наступе, док је на Равној Гори у великој мери задржао изразиту националистичку реторику. Треба, међутим, имати у виду проевропску доследност лидера СПО-а; може се рећи да је он током година покушавао да управља

ће „Србија бити истински призната у Европи и свету тек када сама себи, без стида и срама, призна истину о генералу Михаиловићу и његовом Равногорском покрету“. Овај проевропски, космополитски и антифашистички дискурс праћен је и одговарајућом сценографијом, којом су доминирале заставе земаља победница у Другом светском рату.

Стратегија организатора очигледно тежи фиксирању идентитета учесника у један другачији дискурс од онога који је везан како за сам четнички покрет, тако и за учеснике на скупу.⁸ Уместо анахроних, милитаристички настројених Равногораца, циљ је послати другачију слику – слику проевропски оријентисаних баштинака бораца против фашизма. Са друге стране, на нивоу индивидуалних идентитета формира се једна другачија слика. Илустративан пример може бити догађај са почетка манифестације, када је један од учесника, револтиран истицањем америчке заставе поред бине, секиром срушио јарбол на коме се она налазила. Реакција других учесника на наведену ситуацију свела се на неодобравање пропраћено коментаром: „Не, аман, па 'оћеш да нас поново бомбардују!“ Такође, провејавала је сумња да су „све ово напаковали комунистички плаћеници“ и да „нам све ово није требало“. Занимљиво је на који су начин организатори решили проблем. Наиме, одмах након инцидента скинута је српска застава и уместо ње је окачена америчка, а национални стег је постављен тек приликом одржавања говора, и то разапет између британске и заставе Сједињених Држава. Дакле, на нивоу индивидуалних идентитетских пракси очигледно чини се мало вероватним преузимање космополитског и проевропског идентитета. Томе у прилог говоре и многобројне слике, мајице и слична иконографија везана за хашке оптуженике – Радована Караџића и Ратка Младића, виђена међу учесницима. Иако се може закључити да је истицање ових ликова део једног националистичког дискурса, усмереног пре свега против непосредних непријатеља у протеклим ратовима (Бошњаци, Хрвати, Албанци), тај однос истовремено имплицира и заузимање става према тзв. међународној заједници, која се перципира као непријатељ српства, односно као чувар националних интереса „Других“. Нарочито је интересантно истаћи да су ове године у трговачкој понуди била веома популарна знамења расформиране Јединице за специјалне операције (ЈСО), чије се активности везују за многа тешка кривична дела, почевши од ратних злочина, па до убиства реформског премијера Зорана Ђинђића и два покушаја атентата на лидера Српског покрета обнове Вука Драшковића. Присутни су били и учесници који су носили мајице са ликом команданта ЈСО-а Милорада Улемека Легије, као и покојног лидера Српске добровољачке гарде и хашког

истовремено и променом односа Равногораца према националном питању, у смислу идентификовања српске будућности у Европи, и променом односа домаће јавности према четничком наслеђу.

⁸ Види: Louis Althusser, *Ideology and the State Apparatuses (Notes towards an Investigation)*, Monthly Review Press, New York 1972, 170 и Иван Ђорђевић, *Улична прослава Нове године у Београду*, Гласник Етнографског института САНУ, Београд 2004, 81-90

оптуженика – Жељка Ражнатовића Аркана. Истицање оваквих инсигнија представља идеацијски антагонизам са било каквим проевропским дискурсом.

Конструкција идентитета

*Не можеш се Србом звати,
А кукаати и плакати.
Равном Гором ићи даном,
А увече са Соланом!*⁹

Веома је, међутим, занимљиво промислити на који начин овај екстремни националистички дискурс кореспондира са прокламованом, доминантном антифашистичком идентификационом праксом, узевши у обзир да се та два идеацијска поља у последњих петнаест година¹⁰ међусобно снажно искључују.

Наиме, припадници неочетничког покрета базирају свој легитимитет, у великој мери, на заслугама Југословенске војске у отаџбини, генерала Драгослава Михаиловића, током Другог светског рата. Називајући Дражу „првим герилцем у окупираној Европи“, баштиници покрета позивају се на чињеницу да је у првим годинама рата британски премијер Винстон Черчил препознавао управо четнике као аутентичне савезнике,¹¹ дајући логистичку помоћ њима, а не Титовим партизанима. Као илустрација антифашистичких интенција „савремених четника“ може послужити саопштење Четничког покрета из Брчког, у коме се наводи како су припадници ове организације поводом међународног Дана борбе против фашизма 2005. године положили цвеће и запалили свеће код споменика Дражи Михаиловићу: „Без обзира што данашњи дан није званично обележен ни у Републици Српској, а ни у Босни и Херцеговини, Равногорци нису заборавили одати почаст првом герилцу поробљене Европе и највећем антифашисти са простора бивше Југославије Драгољубу Дражи Михаиловићу.“¹²

Други извор са кога савремени четнички покрет црпи легитимитет јесте међународно признање ратних заслуга генерала Михаиловића, исказано кроз доделу ордења. Као најважнија почаст наводи се Орден за заслуге који је 1948. године Михаиловићу постхумно доделио амерички председник Хари

⁹ Стихови непознатог аутора на Форуму веб-сајта www.rcp-brcko.com, Интернет странице четничког покрета из Брчког.

¹⁰ Треба напоменути да тзв. националистички дисиденти из доба СФРЈ нису повезивани са, на пример, четничким покретом, већ им је као „грех“ узиман углавном национализам. Етикете „четника“, „фашиста“ и „квинслинга“ претежно су додељиване тзв. „народним непријатељима“ – српској емиграцији избеглој након Другог светског рата. Тек у последњих петнаест година долази на домаћој сцени до наведене поларизације.

¹¹ Такав став према Михаиловићу и четницима проистекао је из односа Велике Британије према избегличкој влади, тј. једином легитимном представнику Краљевине Југославије. Дакле, идеологија постојећих покрета није била пресудна у том тренутку.

¹² Форум веб-сајта www.rcp-brcko.com, на адреси <http://www.rcp-brcko.com/forum/viewtopic.php?t=1095>

Труман.¹³ Такође, баштеници четништва истичу и одликовање Ратни крст, које је 1943. године равногорском команданту доделио вођа француског покрета отпора – Шарл Де Гол.¹⁴

Из наведених илустрација је јасно да савремени четнички покрет у себи поседује снажно учитан антифашистички идентитет, базиран на одређеним историјским чињеницама које говоре о јакој Михаиловићевој вези са савезницима.¹⁵ Са друге стране, међутим, овај дискурс карактерише и изразита националистичка нота. Наиме, пад комунизма је у целокупној источној Европи проузроковао значајне последице на пољу политике и идеологије. „Комунизам више није био референтна тачка у дефинисању политичких позиција. Ранији облици етничке, религиозне и националне идентификације поново су се појавили у источној Европи и СССР, попуњавајући настану празнину.“¹⁶ У таквом окружењу Србија је веома брзо била преплављена многим покретима који су тежили да негирају до тада званичну историографију, аскрибујући себи доминантно национални и антикомунистички предзнак. У том смислу, ревитализација четништва била је једна од најексплоатисанијих идеја.¹⁷ Избијање ратних дејстава на територији

¹³ Вођа Равногорског покрета одликован је због спасавања више од 500 америчких авијатичара 1944. године, чије су авионе Немци оборили изнад Србије у операцији познатој под називом „Ваздушни мост“. Занимљиво је истаћи да је овај орден породици генерала Михаиловића додељен тек 2005. године, и то без претеране помпе.

¹⁴ Вељко Лалић, *Дража у 'легији заслужних'*, фељтон на веб-сајту www.pogledi.co.yu. Аутор наводи да је Де Гол том приликом истакао како „армијски генерал Драгољуб Д. Михаиловић, легендарни јунак, симбол најчистијег родољубља и највиших југословенских војничких врлина, није престао да води борбу на окупираном националном тлу“. Иначе, међу Равногорцима је годинама кружила прича о томе да су Де Гол и Дража Михаиловић заједно похађали официјерску школу Сен Сир, што се не поклапа са историјским чињеницама.

¹⁵ О карактеру четничког покрета у Другом светском рату, као и о другим релеватним чињеницама везаним за односе различитих војски на територији бивше СФРЈ, види Јоцо Томасевич, *Четници у Другом свјетском рату*, Zagreb 1979.

¹⁶ Kathryn Woodward, *Concepts of identity and difference*, in *Identity and Difference. Culture, Media and Identities* (ed.) Kathryn Woodward, SAGE, London 1997, стр. 17

¹⁷ Најважнији носиоци ове „неочетничке“ идеје били су Вук Драшковић, Војислав Шешел и Мирко Јовић, окупљени у покрет Српска народна обнова (СНО). Средства за оснивање покрета добијена су углавном из дијаспоре, а Војислав Шешел је добио титулу војводе приликом боравка у САД, од некадашњег високог четничког официра Момчила Ђујића. Распад СНО-а довео је до формирања нових странака: Шешел је формирао Српски четнички покрет (касније прерастао у Српску радикалну странку), Драшковић – Српски покрет обнове, док је Јовић остао у врло брзо маргинализованој СНО. Шешел је идеју о четништву задржао почетком деведесетих, користећи је у ратној реторици, попут говора на митингу у Малом Зворнику 1992. године: „Драга браћо четници, нарочито ви са друге стране реке Дрине, ви сте највећи јунаци. Очистићемо Босну од пагана и показаћемо им пут који води на исток, где им је и место“. Током деведесетих, Шешел је углавном напустио четничку реторику, иако је задржао титулу војводе (која му је, ипак, накнадно одузета због сарадње са Милошевићем). Драшковић, који се такође представљао као баштеник четничког покрета, оштро се супротстављао Шешелјевој политици, залажући се за мирно решење конфликта на тлу бивше СФРЈ.

бивше Југославије дало је четничком покрету додатну конотацију. Уместо чисто фолклорне улоге, каква би била очекивана у мирнодопским околностима, део баштиника ове идеологије убрзо се пронашао у различитим (пара)војним формацијама на фронту, аутоидентификујући се са четничким покретом кроз претходно помињану иконографију. Са друге стране, остале стране у сукобу су све војне формације које су ратовале на српској страни означавале искључиво као четнике. На тај начин, овом покрету је, поред историјског наслеђа, учитан и један савремени идентификацијски код – екстремни српски национализам.

Скуп на Равној Гори, одржаван у част формирања четничког покрета сваког маја почевши од 1990. године, надрастао је на тај начин сопствени суштински значај. Уместо окупљања у циљу демонстрирања (замишљене) војне и политичке моћи, често гротескни ликови – са дугим брадама, шубарама и заставама са мртвачком главом слали су јавности другачију поруку, повезану са истим таквим сликама, али у много озбиљнијем окружењу – ратном.

Посматрано из локалног политичког контекста, равногорско окупљање је временом стицало једну важну конотацију. Овај скуп је крајем деведесетих постао једно од важнијих места где су се окупљали противници режима Слободана Милошевића. Иако стратешки на супротним странама, многе опозиционе партије су са релативном благонаклоношћу посматрале ову манифестацију, сматрајући је важним сегментом у политичкој борби.¹⁸ Међутим, веома је важно запазити да је антикомунизам био суштински заједнички именитељ баштиника четничког покрета окупљених на Равној Гори. Иако се добар део њих углавном слагао са националистичким и ратним пројектом, „нови“ четници заправо никада нису „опраштали“ комунистичко порекло.¹⁹

Пад Милошевића у јесен 2000. године и долазак демократских снага на власт, обесмислио је у великој мери поделу на комунисте и њихове огорчене противнике. Нестанак заједничког стратешког непријатеља комунистичке провенијенције довео је на одређени начин у „неприлику“ следбенике десничарске идеологије у Србији. Скуп на Равној Гори престао је да буде полигон за антирежимско деловање, изгубивши на тај начин много од свог симболичког значаја. Са друге стране, нова влада, следећи курс

¹⁸ Иако је већина опозиционих лидера у принципу избегавала идентификавање са четничким покретом, политички прагматизам им је налагао да се никада експлицитно не изјашњавају о скупу на Равној Гори, јер су учесници истовремено били и непријатељи Милошевићевог режима. Демократска странка, као друга најјача опозициона партија у Србији и у неколико наврата коалициони партнер СПО-а, никада није имала представника на овом скупу.

¹⁹ Занимљиво је указати на расправу вођену на форуму сајта „Четничког покрета Брчко“, где је Ратку Младићу замерено што је био лојалан Комунистичкој партији. Већина учесника се сложила да се, иако ова чињеница представља проблем, Младић „искупио“ својом борбом за „српске националне интересе“.

европских интеграција и сарадње са суседима, није желела да се доводи у везу са симболичким носиоцима ратних догађања у бившој СФРЈ. Тако је равнорско окупљање добило изврстан фолклорни карактер, остављајући учеснике у дубоком идеолошком процепу. Са једне стране, постигнут је прокламовани циљ – срушен је „комунистички“ лидер Милошевић; са друге стране, међутим, европске интеграције којима је тежила нова влада нису се уклапале у матрицу створену деведесетих година, чија симболичка парадигма јесте подршка Ратку Младићу и Радовану Караџићу, оптуженицима за ратне злочине.

Криза која је наступила, наизглед парадоксално, праћена је јаким успоном десничарске идеологије у Србији, уз велики пораст утицаја Цркве.²⁰ Добивши шири простор за деловање, припадници различитих десничарских покрета започели су процес реинтерпретирања званичне историографије, али је тај процес неминовно морао да се преломи кроз призму догађаја из деведесетих година. Илустративан пример онога о чему говорим јесте догађај из 2003. године, организован од стране Отачаштеног покрета Образ. У најави догађаја наводи се:

У Саборној цркви у Београду, у очи Видовдана, 27. јуна 2003. године Господње, у 16 часова, одржаће се помен четворици великих Срба пострадалих за Крст Часни и Слободу Златну. Помолићемо се за рајско насеље ђенералу Милану Ђ. Недићу, ђенералу Драгољубу Михаиловићу - Чича Дражи, потпуковнику Димитрију В. Љотићу и блаженопочившем Небојши М. Крстићу, оснивачу и првом Председнику Отачаштеног покрета Образ. Својим земаљским житијем и пострадањем ови српски витезови се придружише небеским војскама Христовим и ставише се под заповедништво Светом Великомученику Лазару Косовском. На тај начин они задобише Небеско Битије.²¹

Чињеница да се заједнички одаје почаст, на пример Драгољубу Михаиловићу и Димитрију Љотићу²² говори управо о новом моделирању историје, у намери да се помире идентитети базирани, са једне стране, на тековинама Другог светског рата и, са друге, на догађајима из деведесетих година. Заправо, тежи се афирмисању две кључне одреднице идентитета: припадност српском народу и антикомунистички дискурс. Моменат да се у случају Љотића и Михаиловића ради о две изразито супротстављене

²⁰ О утицају Цркве на транзиционе токове у Србији в. Мирослава Малешевић, *Православље као срж 'националног бића' посткомунистичке Србије*, у овом зборнику. Захваљујем се ауторки на љубазности да ми пре штампања уступи рукопис наведеног рада.

²¹ Преузето са веб-сајта www.obraz.org.yu

²² Током Другог светског рата водиле су се учестале борбе између покрета тзв. љотићеваца и дражиноваца. Михаиловићеви четници су Димитрија Љотића сматрали фашистом и сарадником окупатора, и у њиховој перцепцији љотићевци су представљали непријатеља, и обрнуто.

идеолошке формације, које су током рата биле и стварно сукобљене на терену, превазилази се кроз њихово симболичко сједињавање у кључу две наведене идентитетске одреднице.

Равногорски покрет, са друге стране, налази се у још деликатнијем положају. Због свог прокламованог антифашистичког карактера и позивања на пријатељство са савезницима из Другог светског рата, он није у могућности да се децидирано супротстави сада актуелном курсу европских интеграција. Ипак, њихова перцепција односа међународне заједнице према југословенској кризи, оличена у иконичком односу према „херојима“ Младићу и Караџићу, снажно их одбија од тог курса. Како помирити овај, наизглед нерешив парадокс? Одговор се можда може пронаћи у иступању, како се наводи, „угледне новинарке и великог борца за истину“ Светлане Петрушић, на „првој послератној скупштини јединственог Равногорског покрета“, одржаној у новембру 2005. године. Осврћући се на тих дана обележен Дан борбе против фашизма, Петрушићева наводи како „они славе слободу, али то је лажна слобода. Нема слободе све док колевка Европске цивилизације, Србија, не буде слободна“.

Парадокс се, дакле, разрешава тако што се очигледно потврђује припадност Србије Европи, али се истовремено проблематизује европска улога у односу на српски народ крајем двадесетог века. На тај начин се постиже легитимизација улоге четника у Другом светском рату, али се истовремено не одступа од „савременог“, изразито националистичког дискурса.

Дан(и) победе

Политички носиоци организације обележавања Дана победе над фашизмом на Равној Гори 2005. године суочавају се са сличним проблемом. Наиме, уласком у владу 2003. године, Српски покрет обнове имао је снажан императив да реализује свој дугогодишњи политички пројекат – изједначавање улоге четника и партизана у Другом светском рату. Тај циљ је, са политичке тачке гледишта, постао тешко остварљив, с обзиром на то да су се позиције СПО-а и типичног учесника скупа на Равној Гори прилично удаљиле. Док је ова странка – од изразито десничарске – временом постала партија умерених схватања, која се залаже за безуслован улазак Србије у Европску унију и НАТО, баштеници неочетништва преузимали су све екстремније националистичке ставове. Разумевајући да се, са тачке гледишта учесника скупа, не може „Равном Гором ићи даном, а увече са Соланом“, организатори су настојали да се позову на најшире схваћене заједничке именитеље идентитета – четништво и припадност породици европских народа.

На нивоу колектива, организатори су покушали да овај идентитет фиксирају, дозвољавајући да на унутрашњем нивоу скупа доминира другачија идентификациона пракса. На индивидуалном нивоу доминирала је једна врста идентификационе праксе коју можемо назвати „националистичким

пројектом“, док је, са друге стране, интенција организатора да репрезентује један другачији, космополитски идентитет. Циљ је, заправо, да се путем медијске репрезентације догађаја, у којој ће доминирати говори организатора и бина окићена заставама страних земаља, пошаље порука о демократском и проевропском карактеру скупа. Истовремено, организатор тај идентитет фиксира преговарајући са, наизглед, апсолутно антагонистичким националистичким дискурсом, позивајући се на заједничку тежњу рехабилитације четничког покрета, иако се на идеацијском нивоу реализације тих тежњи знатно разликују.

У склопу прославе Дана победе одржане су и друге манифестације у организацији поменутог одбора за неговање ослободилачких ратова Србије. Реч је о свечаној академији у београдском Центру „Сава“, као и о посетама високих државних званичника споменицима посвећеним Другом светском рату. Интересантно је напоменути да су ови догађаји добили неупоредиво мању медијску пажњу него што је то био случај са прославом на Равној Гори, иако су њима присуствовали практично сви државни функционери. Овде је реч о чињеници да ти скупови представљају релативно уобичајену праксу у контексту досадашњих прослава Дана победе, односно – да они на одређени начин репрезентују партизанску баштину и тековину народноослободилачке борбе виђене из „комунистичке“ визуре. Иако поруке државног врха ни једног тренутка то нису нагласиле, јасно је да ови скупови и полагање венаца представљају континуитет са претходним временима, док скуп на Равној Гори заправо тежи реинтерпретацији званичне истине управо „тих времена“. Премда је читава вишедневна церемонију прославе Дана победе организовало исто владино тело, индикативна је чињеница да се на скупу на Равној Гори није појавио ниједан важан државни функционер, осим Вука Драшковића, који је тај скуп и организовао. Разлог за то лежи у чињеници да равногорско окупљање у себи имплицира велики проблем ратног наслеђа деведесетих година, чиме се коси са званично прокламованом владином политиком евроатлантских интеграција и сарадње са суседима. Ипак, велики медијски значај дат овој манифестацији говори управо, како би Грамши рекао, о „маневарском идеолошком рату“²³ на пољу интерпретације историје.

Имплицитно се, ограђујући од скупа на Равној Гори својим недоласком, премијер Војислав Коштуница, међутим, поручује: „Данас, на Дан победе, потомци изражавају дубоку захвалност херојима и браниоцима отаџбине, не делећи их по знамењима под којима су бранили своју земљу и давали своје животе... У име Владе Србије, изражавам нарочито задовољство што захваљујући нашим борцима против фашизма, Србија и њени грађани чистог образа и с пуним правом поносно учествују у прослави Дана победе, који слави цео свет.“ Ова премијерова порука с једне стране, представља подршку порукама са Равне Горе о антифашистичком карактеру четничког покрета. С друге стране, он – за разлику од Равногораца – даје легитимитет и

²³ Chris Barker, *Cultural Studies, Theory and Practice*, Sage, London 2000, 61.

партизанско-комунистичкој борби (међународно признатој) и њеним тековинама.

Премијерова интенција у овом случају јесте постизање тзв. „историјског помирења“, синтагме која се у политичкој терминологији током деведесетих година користила да означи покушај превазилажења снажног антагонизма између различитих војних и политичких групација у Другом светском рату. Он свесно избегава да наброји покрете на које мисли, али имплицитно наводи једно битно обележје њиховог идентитета – етничку припадност. За разлику од екстремно десничарског става, који историју реконструише и ревалоризује у кључу *Србин – антикомуниста*, овде је на делу умеренији став који инсистира само на првом делу одреднице. Очигледна је намера да се, кроз наглашавање етничког идентитета, превазиђу унутарњи антагонизми између дубоко супротстављених идеологија и да се на тај начин преузме евентуална улога „националног помиреатеља“.

У потрази за над-идентитетом

Дуализам оличен у различитим карактерима прослава које је креирао исти организатор, представља очигледан продукт веома изражене амбиваленције идентитета, испољене на пољу идеолошких дискурса у савременој транзиционој Србији. Како наглашава Мирослава Малешевић, „тешко је уопште и замислити какав ће бити исход транзиције кроз коју ово друштво пролази када се оно истовремено опредељује и за модернизацију и за ретрадиционализацију, и за национални и за грађански принцип, истовремено и за повратак у прошлост и пут у будућност“²⁴

Поруке са оба наведена скупа упућене су заправо само једном, националистичком моделу културе, који „инсистира на симболима националног идентитета, 'повратку коренима', вери, језику, традицији и одбацивању свега што је страно из сопствених обичаја, навика и живота“.²⁵

Веома је интересантно поменути да се, поред прославе Дана победе, истог дана у центру Београда веома ангажовано прослављао и Дан Европе.²⁶ Ове манифестације уличног карактера организовале су три највеће проевропске странке на политичкој сцени Србије – ДС, ДСС и Г17 Плус, а протекле су уз учешће високих функционера ових странака али и државе. Уз звуке Бетовенове „Оде радости“ потпредседник Владе Србије Мирољуб Лабус

²⁴ М. Малешевић, *Традиција у транзицији: У потрази за 'joш старијим и лепшим' идентитетом*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 233.

²⁵ М. Малешевић, *Има ли нација на планети Рибок*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 242.

²⁶ Дан Европе обележава се такође 9. маја. Тог датума 1950. године француски министар спољних послова Роберт Шуман представио је свој предлог уједињења производње угља и челика у Француској и Немачкој. Његов план се данас назива 'Шуманова декларација', а 9. мај се сматра зачетком процеса стварања Европске уније.

служио је грађанима „европску торту“, обележавајући тако Дан Европе. Том приликом Лабус је истакао да је ово дан две победе, „када слаavimo победу против фашизма и позитивну оцену Студије изводљивости“. Лабус је нагласио потребу националног консензуса за европске интеграције, јер „ово је велики пројекат модернизације земље у коме сви морамо да учествујемо“.

Истицање важности Дана Европе, који заправо представља празник којим се обележава почетак европских интеграција, може бити индикативан фактор у промишљању порука послатих са целокупног корпуса манифестација организованих од 8. до 15. маја 2005. године. Наиме, с обзиром на још увек недовољно јасан однос према улози различитих покрета током Другог светског рата, али и у много свежијој историји, те идеолошких подела које иду са тим, кључ помирења ових антагонистичких идентитета може се читати кроз покушај да се свима аскрибује нека врста над-идентитета, оличена у европском и космополитском дискурсу. Тај идентитет се, међутим, очигледно читава унутар и даље постојећег националистичког дискурса, на коме су позициониране водеће политичке странке у Србији.²⁷ У суштини, позивање на „национално помирење“ покрета из Другог светског рата много пре реферише на недостатак дисконтинуитета са недавном ратном прошлошћу, него што се односи на објективан сукоб четника и партизана. Ако се узме у обзир чињеница да је 2002. године петнаест одсто грађана Србије сматрало Радована Карацића злочинцем, док га је седамдесет пет одсто испитаника перципирало као хероја (од тога је преко педесет одсто навело да се слаже или у потпуности слаже са овом тврдњом),²⁸ јасно је да се европски консензус тешко може остварити кроз оне вредности које Европска унија захтева.²⁹

Тако организатори скупа на Равној Гори и премијер шаљу поруке о антифашистичком и европском идентитету очигледно пренебрегавајући антагонизам који се јавља при покушају хибридизовања ове идентификационе праксе са националистичким дискурсом проистеклим из деведесетих година прошлог века. Поруке послате са прославе Дана Европе говоре о тежини превазилажења ових противречности, али и о њиховој великој важности.

²⁷ Исто, 239.

²⁸ Миклош Биро, *Етноцентризам Срба у Србији пре и после 5. октобра 2000*, Етнички стереотипи, Нова српска политичка мисао, Београд 2002, 62.

²⁹ Истраживања јавног мишљења с почетка 2006. године показују да се преко шездесет одсто грађана Србије залаже за предају Ратка Младића Хагу (*Ратку Младићу одбројани дани*, дневни лист „Данас“, 24.02.2006.). Међутим, треба имати у виду да је питање из ове анкете суштински различито од упита у истраживању из 2002. године; наиме, сматрам да се перцепција о херојству ратних лидера босанских Срба није променила у значајнијој мери, већ јавно мњење, под претњом нових санкција и изолације, прагматично процењује да би изручење Младића Хагу представљало једину шансу за даље европске интеграције. У том смислу се креће и реторика политичких елита у Србији од 5. октобра 2000. године, где се акценат ставља на негативне ефекте лоше сарадње са Трибуналом у Хагу у контексту европских интеграција, а не на само процесуирање ратних злочина.

Реинтерпретација историје се стога не одвија на нивоу евентуалног решавања историјских истина, већ реферише на недавну прошлост и, у очигледном недостатку социјалног консензуса, шаље се порука великој европској породици о колективној припадности Срба.

Иван Ђорђевић

Трансформација на „социјалистическите“ празници в Сърбия през преходния период

примерът с честването на Деня на победата над фашизма

През периода на комунистическото управление Денят на победата над фашизма е празнуван по най-тържествен начин, като това е включвало и големи военни паради по улиците на Белград. На тази дата е придавано голямо значение не само заради победата над фашизма, но и поради факта, че тогавашната СФРЮ е представлявала символен продукт на партизанската борба срещу немския окупатор за времето на Втората световна война. Крахът на комунистическия режим в значителна степен намалява значението на отбелязването на този празник, който паралелно със засилването на националистическия дискурс е „разчитан“ като един от продуктите от наследството на Титова Югославия.

Ключови думи:

традиционно, модерно,
отношения Сърбия –
Европа, идентичност,
идеология

През 2005 г. в Сърбия по повод на шестдесетгодишнината от победата над фашизма отново бе придадено важно значение на отбелязването на този юбилей. Все пак това се случи в коренно променен контекст, с оглед на това, че държавата официално поддържаше събранието за организиране на т. нар. наследници на Югославската армия в Отечеството, известни като „четническо движение“, възприемано в публичното пространство като колаборационистко и през комунистическия период, и днес.

Същевременно със засилването на влиянието на Европейския съюз върху бившите комунистически държави, Девети май все повече се възприема в Сърбия и като Ден на Европа, т.е. като дата за отбелязване на началото на сътворяването на това, което ни е познато днес като Европейска общност.

Целта на настоящата работа ще бъде да покаже противоречивото възприемане на отбелязването на тази дата в публичното пространство на Сърбия. От една страна, акцентът ще бъде поставен върху анализа на идеологическата реинтерпретация на резултатите от Втората световна война, а от друга – ще се фокусираме върху възприемането на Деня на Европа в контекста на изграждането на това, което би могло да бъде наречено „европейска идентичност“ на гражданите на Сърбия. Като аналитична рамка ще послужи и медийното представяне на тези събития, преди всичко в ежедневието и седмичния печат.

Ivan Djordjević

Transformation of „Socialist“ Holidays in Transitional Serbia

When somebody mentions the holidays of the countries behind „the iron curtain“, the picture of impressive parades demonstrating military force, ostentatiously decorated streets and cheerful citizens saluting their beloved leader, is the simultaneous equivalent behind our eyes. This picture was to be seen throughout the communist world up to the middle eighties. Social Federal

Republic of Yugoslavia was no exception to the general communist manner. Excessively pompous attention had been devoted to the day that celebrated victory over fascism, which thus had represented the holiday of the highest importance. The prevailing role of the nationalist discourse in the public life of Serbia, which was taking charge during the nineties, initiated dethronement of the holiday, consequently celebrated only symbolically by the persistent descendants of the former Communist Party.

Key words:

Victory Day, chetnik movement, ideology, nationalism, European consensus

The aim of this paper is to elucidate the process of transformation this holiday had been submitted to during the transitional period in Serbia, with an illustration and special stress on the celebration in 2005. The public meeting organized on Ravna Gora on May 15th 2005 and the last part of the celebration of the Victory Day will be the framework of this analysis. The assembly first gathered on this place in 1990 in order to reinvestigate the Chetnik movement importance in the Word War II, which was proclaimed to have been traitor by the communist historiography. Ever since 1990 the symbolic gathering has served the purpose of collective reminiscence of the Chetnik movement. For the first time, in 2005 the

meeting changed its essential character by being organized and supported by the nationalist government putting it into anti-fascist – Victory day context.

The dominating identification practice among the participants of the gathering is, as what we may conclude, so-called nationalist project, whereas, the intention of the organizers is to represent a cosmopolitan, anti-fascist identity. The organizer's aim, actually, is to send the message conveying a democratic and pro-European character of the meeting through media presenting the event. Furthermore, the organizer firms the identity mentioned negotiating with what seems to be antagonistic, the nationalist discourse, equaling with the ideological core of the meeting, taking the mutual strive for Chetnik movement reanimation as legitimizing all this despite the considerable differences in perception of the project.

Meanwhile, the state conducted various celebrations of this holiday, which, however, gave legitimacy to partisan – communist (internationally recognized) fight and its heritage. This form of dualism in the intention of government to celebrate one holiday is direct consequence of what is evident in Serbia surviving transitional period: opposite but coexisting ideological discourse. What seems to prove this statement is the fact that parallel with the celebration on Ravna Gora, Belgrade was occupied celebrating Day of Europe. Emphasis on the day that represents the beginning of the European integration could be the frame of general perception of the manifestations held from May 8th to May 15th 2005. Acknowledging the existence of two main ideological fractions consequently antagonist identities, an attempt to ascribe a super-identity embodied in pro-European and cosmopolitan discourse, is likely to be seen as a solution to the ideological conflict by the government. Reinterpretation of history thus is not being executed by elucidating historical truths. Largely due to the lack of social consensus, the message of the collective Serb membership in the „grand European community“ is sent.

Дария Василева

Етнографски институт с музей при БАН – София

НЕКРОЛОЗИТЕ В ПОСТСОЦИАЛИСТИЧЕСКАТА ПРЕСА: ПРЕХОД ОТ ТРАДИЦИЯ КЪМ МОДЕРНОСТ

Обект на изследването са некролозите, публикувани във вестниците на най-голямата пресгрупа в България, които имат общонационална читателска аудитория. Проучва се бързото масовизиране на тази практика в постсоциалистическия период. Количественият и качествен анализ на елементите в некролога се използва, за да се илюстрират различните пътища за осигуряване безсмъртие на починалия: утвърждаване в гражданската историческа памет или връщане към традиционни християнски представи и практики, утвърждаване на модерните европейски ценности или на елементи от традиционния светоглед, както и тяхното взаимодействие.

Обект на настоящото изследване са некролозите, публикувани във вестниците „24 часа“ и „Труд“. Цел на изследването е да направи количествен и качествен анализ на отделните елементи на този тип публикации и да покаже връзката им с традиционния или модерния светоглед. Вестник „24 часа“ бе предпочетен като източник на информация, защото успява да се възползва от умората на българското общество от острастените политически борби, съпътстващи краха на социализма, и под умелото ръководство на редакционната си колегия бързо се превръща в най-четения всекидневник в България. Последвалото му обединяване в пресгрупа с вестниците „Труд“ (малките обяви, подадени в „24 часа“, излизат и в другите вестници на пресгрупата) го прави особено предпочитано поле за обяви. Както тиражът, така и политическата неангажираност са важни условия вестникът да бъде предпочитан за публикуване на съобщения без оглед на партийните

Ключови думи:

поменна традиция, гражданско безсмъртие, европейски културни модели, ценностна система, европейска интеграция, личност и социална мрежа

пристрастия на подателите или читателите. Обявите в него са платени, макар за семейните обяви да има преференциални цени. Те са напълно достъпни за широката публика и същевременно достатъчно ангажиращи, за да бъде подаването на обява обмислен акт, а не случайно хрумване. За разлика от специализираните вестници за обяви, в. „24 часа“ има постоянна читателска аудитория, част от която най-вероятно са мнозинството на подаващите обяви, т.е. може да се търсят процеси на развитие в изследваното явление.

Отделни публикации в чест на мъртвите се правят още от първите години на издаване на в. „24 часа“, като обикновено се поместват в рубриката „Малки обяви“, от която впоследствие се обособява рубриката „Семейни обяви“. Първоначално тези публикации представляват хибрид между обява и некролог, но бързо приемат класическата форма на последния (Василева 2005: 155-156). Редакцията на вестника предприема целенасочена и настойчива рекламна кампания за публикуване на семейни обяви, но първоначално тя няма особен успех. Тъжните семейни обяви остават малко на брой, макар и значително повече от радостните. През месец май 1999 г. настъпва преломен момент. Броят на възпоменателните обяви започва да нараства лавинообразно от 17 през май до 385 през декември – увеличение повече от 22 пъти. От началото на новото хилядолетие това увеличение се запазва, но вече в по-умерено темпо – 15-20%. В постсоциалистическия период половин година е достатъчно време, за да се формира битова практика, която добива широка популярност чрез медиите. Тази практика има корени в българската градска култура от предсоциалистическия период, но нейни живи носители са ограничен кръг хора, предимно твърде възрастни. Публикуването на некролози в пресата отчасти възобновява старата българска градска традиция, отчасти следва европейски модели за отдаване на почит към мъртвите, които и преди десетилетия са служили като образец за формиране на самата българска градска традиция.

Поради невъзможност да обхване огромния обем материали, настоящото изследване се ограничава в качественото и количествено изследване на некролозите, публикувани през месеците май – декември 1999 г, както и през месеците януари и февруари 2000 и 2001 г. Това дава възможност да бъде обхванат периодът на новото утвърждаване на практиката да се публикуват некролози в пресата, както и наблюдаваните явления да се видят в процес на развитие. Проучването на некролозите включва всички техни основни елементи: заглавие, период от смъртта, използван като повод за публикация, графично оформяне, представяне на починалия в различни социални и професионални роли, данни за месторождението му, ценностните нагласи на обществото, отразени в поменните текстове, и авторството на некролозите (виж приложените таблици).

Заглавията на некролозите показват връзка със старата поменна традиция или с модерните схващания за гражданско безсмъртие. Към първата група се отнася заглавието „Тъжен помен“, а към втората – „Възпоменание“ и „In memoriam“. Междинно положение заемат заглавията от типа „Скръбна вест“ и тези, оповестяващи изминаването на период от смъртта. Последните в

едни случаи следват предписаните от традицията поводи за поменуване, а в други се придържат към модерните схващания за време.

Най-често срещани са заглавията, отбелязващи период от смъртта, като следват традицията поне по форма, ако и не винаги по смисъл. Те обемат между 40-51% от изданията, като в отделни месеци стигат до 68%. Заглавието „Скръбна вест“ се ползва първоначално с голяма популярност – 24%, още повече, че новата практика за поменуване произхожда от практиката за публикуване на малки семейни обяви. Това заглавие много бързо губи популярност поради безличността си и достига относителен дял 2-5%. Заглавието „Възпоменание“ стартира скромно, но бързо набира популярност и се нарежда на второ място по значимост с относителен дял 33-45%. То акцентува върху актуализирането и поддържането на паметта за мъртвия в модерното общество и се предпочита от хора, свободни от християнските норми на поведение към мъртвите. Заглавието „In memoriam“ препраща читателя към идеята за гражданско безсмъртие, афиширана чрез обръщане към наднационални културни традиции. То се среща много рядко и свидетелства за участието на български интелектуалци при формирането на изследваната битова практика. Това заглавие се използва и когато некрологът се издава от името на ръководството или на целия професионален колектив на по-значителни стопански предприятия. Заглавията на некролози, свързани с традиционния светоглед, първоначално преобладават над заглавията, отвеждащи към ценностите на гражданското общество, но тази преднина на традицията бързо се губи, без да изчезва напълно.

Обявяването на **периода, изминал от смъртта**, независимо дали е изведен като заглавие на публикацията или е вътре в текста, се смята за важна информация, която се среща първоначално в 70% от некролозите, а впоследствие този относителен дял се приближава до 100%. Разпределянето на некролозите, издадени по традиционни и по нетрадиционни поводи за поменаване е сравнително равностойно. От традиционните поводи за поменаване най-често се използва навършването на 1 година – 8-29%, на 3 години – 6-16% и на 40 дни от смъртта – 12-20%. Сравнително често некролог в пресата се публикува при навършването на 6 месеца от смъртта – 3-14%, а значително по-рядко – за 3 и 9 месеца от смъртта – до 1-2% от публикациите. Приблизително същия относителен дял имат печатните некролози за 9-та година, а публикации за 9-те и 20-те дни от смъртта се срещат като единични случаи (в. „24 часа“, бр. 13 (3378), 13. 01.2 000: III). На 20 август 1999 г. се появява първата обява за самата смърт и погребението на големия български артист Георги Георгиев-ГЕЦ, но обяви по този повод остават рядкост (в. „24 часа“, бр. 226 (2881), 20. 08. 1999: IX).

Публикуването на некролози в пресата по повод традиционно отбелязвани периоди от смъртта отразяват обедняването на българските поменни традиции както в събитийно, така и в смислово отношение. Запазва се значението на помена за 40-я ден, който все още се осмисля и като граница за разделяне, ден в който душата на мъртвия напуска света на живите. На битово равнище значимостта на този помен се поддържа от

разпространяващата се практика на този ден да свалят траура млади хора, които жалеят възрастен роднина през едно поколение. Същата битова практика вече в рамките на съседни поколения или на едно поколение допринася за запазване важноста на помените за 6 месеца и 1 година. Последният помен вече е напълно лишен от традиционния си смисъл на граница на отдалечаване на мъртвия, след която от потенциален вредител той се превръща в закрилник. Изпразването от традиционното смислово съдържание на помена за 1 година от смъртта прави възможно този помен да започне да се свързва и с гражданския календар, с идеята за гражданско безсмъртие, с възможността да се прави помен на която и да е годишнина от смъртта. Деветата годишнина, осмисляна в традицията като „дълъг срок“ и край на персоналното поменаване на мъртвия, се среща като повод за некролог, но освободен от традиционното си осмисляне. Отбелязването на десетата годишнина като „дълъг срок“ и „кръгла годишнина“ в гражданския календар се среща по-често като повод за отпечатване на некролог в сравнение с деветата годишнина.

В гражданския календар значение като времеви делители имат „кръглите годишнини“ – завършените десетилетия, или периоди, кратни на пет години (не без връзка със социалистическите петилетки). Отбелязването чрез пресата на паметни, „кръгли“ годишнини от смъртта представлява обикновено 25 до 30% от публикациите. От поводите за поменаване, свързани с гражданския календар, решително преобладават некръглите годишнини. Губи се идеята за крайна граница на персоналното поменаване. Изданията по повод повече от 10 години от смъртта не са много, но бележат трайна тенденция на увеличаване – от 12% до 18-20%. Рязко се увеличава максималният период на поменаване – семейството на бивш кмет на гр. Бургас, загинал при изпълнение на служебния си дълг, отбелязва 60 години от смъртта му (в. „24 часа“, бр. 317 (2972), 19. 11. 1999: X). С дълги срокове – над 30 г. от смъртта се поменават и личности с по-скромно обществено положение, но също загинали при изпълнение на служебния си дълг, както и по-високопоставени лица – регенти, депутати и министри, жертви на народния съд след установяването на социалистическата власт. С дълги срокове от смъртта се поменават от своите наследници и лица без изрично упоменато социално положение, макар вероятно да са известни поне в рамките на селищната общност, защото майката е помената не само с фамилията си след брака, но и с моминското си име (в. „24 часа“, бр. 12 (3377), 12. 01. 2001: XI; бр. 31 (3396), 31. 01. 2001: IX; бр. 225 (2910), 18. 09. 1999: III).

Чрез дългите срокове на поменаване и евентуално чрез подчертаването на гражданските му заслуги мъртвецът се героизира, утвърждава се историческата памет за него с тенденция за вечно присъствие в света на живите. Това става и чрез биографичните елементи в текста на некролога, чрез набелязването на основните моменти от жизнения път дори и на неизявени обществено лица (в. „24 часа“, бр. 33 (3398), 02. 02. 2001: X-XI). Своеобразно развитие на героизацията на мъртвите със заслуги на базата на

дългогодишното им поменаване става чрез публикуването на възпоменания по случай големи кръгли годишнини от рождението им (най-често 100 години) като на второ място се упоменава годишнината от смъртта им. Лицата, поменати по този начин, не са фигури с общонационална известност, затова техните наследници дават известни пояснения за заслугите им. Тези публикации свидетелстват за по-висока степен на героизация на прадедите в рамките на семейството, като се отдава по-голямо значение на историческата роля на починалия, а оттам и приоритет на годишнината от рождението над тази на смъртта. Публикуването на съобщение в пресата е естествен опит да се изнесе героизацията на мъртвия от рамките на семейството в по-широка обществена среда. Още една стъпка напред към превръщането на поменаването в историческо честване е публикацията за П. Кордов по случай 80 години от рождението му. В текста се чете типичната за некролога фраза „вечна му памет“, която единствено свидетелства, че става дума за вече починал човек (в. „24 часа“, бр. 220 (2875), 14. 08. 1999: III; бр. 226 (2881), 20. 08. 1999: IX; бр. 299 (2954), 1. 11. 1999: IV; бр. 321 (2976), 23. 11. 1999: X; бр. 12 (3377), 12. 01. 2001: XI). Завършването на героизацията на починалия в рамките на семейството намира израз в публикацията за вече починал деец, но като повод и като текст съобщението обявява само 100-годишен юбилей от рождението. Авторы са семейство Безеншек, потомствено натурализирани в България чехи (в. „24 часа“, бр. 244 (2899), 07. 09. 1999: XIV). Показателно е, че редакцията все пак помества това съобщение между некролозите. То предхожда публикуваните от българи възпоменания за юбилейни годишнини от рождението, обвързани с годишнини от смъртта и не е изключено в известна степен да ги провокира. Но българите не копират европейския пример, а го пречупват през собствените си традиционни норми, извървявайки, макар и ускорено, свой собствен път към нормите на модерното общество.

Като цяло публикуването на некролози в пресата се отличава от традиционното поменаване, защото има за цел не правилното отделяне на починалия от „белия свят“ и забравата му, а неговото непрекъснато присъствие в света на живите чрез историческата памет за него. Самата традиция също служи като мост за иновации. Започват да се издават колективни некролози за роднини, които са починали по различно време. Първоначално тези некролози се издават, следвайки традиционен повод за поменаване на „по-пресния“ мъртвец, но поменуването на по-стария вече е случайна годишнина. По-късно се появява и обратният вариант – традиционен повод за поменаване на по-стария мъртвец и календарен за по-скоро починалия. Колективни некролози за роднини, починали по различно време, се издават и без традиционни поводи за поменаване, само по кръгли годишнини, а дори и без тях. В издадения некролог по случай 5 г. от смъртта на Н. Александров е помената и съпругата му, от чиято смърт са изминали 3 г. 3 месеца и 21 дни (в. „24 часа“, бр. 30 (3395), 30. 01. 2001: VII; бр. 220 (2875), 14. 08. 1999: III; бр. 299 (2954), 01. 11. 1999: XV). Така започва да се утвърждава схващането, че не само всяка произволна годишнина, но и всеки произволен момент е добър за публично поменаване на починалия, т. е.

утврђава се безличното в качествено отношение време на граѓански календар.

Символна украса на некролозите се појавува през м. мај 1999 г. в 35% от изданијата. Тя е повеќе украса и по-малко символна – затоа крстът се појавува само в една публикација. Още в следващия месец относителниот дял на некролозите със символна украса рязко намалува на 13% и остава нисък. Сред символите решително се утврђува крстът като знак на христијански загробен живот. Многу рядко се среќаат модифицирани форми на крста или ангелчета како и петолчката – символот на отминалата социјалистичка епоха. Голема рядкост са и символите, означавачи синкретични религиозни представи, карактерни за привржениците на идеите за „Новата епоха“ – слънце, звезди.

В графичното оформяне на некролозите брзо централно место заема снимката на починалиот – за 2-3 месеца през 1999 г. тя се преврѓува в практички задолжителен елемент на некролога. Тя персонифицира починалиот, отстранувајќи всяко съмнение односно самоличноста на поменаваниот лице и актуализира паметта за неговиот физички облик. Тя е и средство да се открие визуално поменаваниот в паното от некролози, а и в публичното пространство, чрез публикувањето на снимката в по-голем от обичајниот паспортен формат или в цветово, рядко с ефект на аура околу главата на починалиот. Обичновено откривачи се снимки се публикуваат за „героите“ на граѓанското општество – лица с општествена известност, или в духа на традицијата за „специалните мртвци“ – починалите млади, нереализирани житејскиот си пат мртвци (в. „24 часа“, бр. 347 (3002), 19. 12. 1999: I; бр. 234 (2889), 28. 08. 1999: III; бр. 36 (3401), 05. 02. 2001: XIII; бр. 41 (3406), 10. 02. 2001: V). В последниот случај публикувањето на голема цветна снимка се прави повеќе за деца и по-малко за младежи, което е в противовес на бугарската традиција, но съответства на повишавањето на социјалниот статус на детето в хода на европејската интеграција на бугарското општество.

Јасно се очертава тенденцијата в некролозите да се публикува снимка, представяща починалиот в години на разцвета на неговата дејателност, а не от последните години на живото му. Тази тенденција отразува трансформацијата на ценностните соотношения старост-младоост, но не како плътно следване на европејскиот модел, а како творческа симбиоза меѓу него и бугарската традиција. Най-висока оценка полува не старостта и не младоостта, а зрелата творческа възраст – това важи еднакво како за мъжете, така и за жените (в. „24 часа“, бр. 14 (3379), 14. 01. 2001: XVII; бр.32 (3397), 01. 02. 2001: VI ; бр. 55 (3420), 24. 02. 2002: III). В отделни случаи снимката изцяло заема места на некролога (в. „24 часа“, бр. 9 (3374), 09. 01. 2001: VII).

Графичното оформяне на некролозите се развива в посока осигурување на популарност в света на живите и историческо безсмъртие, а не на традиционното схващаното христијанско безсмъртие на душата. Трба да се обърне внимание върху факта, че няма пълна корелација меѓу христијанските

графични символи върху некролозите и информацията за отслужване на религиозни обреди. Самите съобщения варират в нисък относителен дял – от 6% до 17% и са по-малко от некролозите с графична украса кръст. Срещат се и некролози със съобщения за отслужване на християнски религиозни обреди, които нямат кръст като елемент от графичното си оформление. Това показва, че връщането на българите към християнството като традиционна българска и същевременно модерна европейска ценност се извършва неравномерно за различните етапи на жизнения цикъл на човека и е до голяма степен повърхностно. Възможни са и други тълкувания на ниската степен на рехристиянизация на българското общество, отразена в публикуваните в пресата некролози. Едното от тях е, че по традиция, наследена от социалистическата епоха, българинът не желае да дава публична гласност на поменните си ритуали. Другото е, че публикуването на некролог в пресата частично се възприема като заместител на традиционните поменни ритуали (в. „24 часа“, бр. 311 (2966), 13. 11. 1999: IV).

Възрастта е важен определител на социалния статус на индивида в традиционното българско общество, докато в модерното тя е по-скоро личностна спецификация. Първоначално във вестникарските некролози възрастта на починалия се упоменава само в 18% от публикациите като този процент плавно се качва до 50%. Разпределението по възрастови групи: млади хора до 30 г.; хора в активна възраст от 30 до 60 г. и възрастни – над 60 г. показва първоначално преобладаване на първата група. Това свидетелства, че публикуването на некролог в пресата първоначално е модифициран вариант на специалните погребални почести, традиционно оказвани на починалите млади, нереализирали докрай жизнения си път (в. „24 часа“, бр. 226 (2881), 20. 08. 1999: IX). В този случай виждаме иновация на традицията, която изиграва роля на мост към модерността. Иновацията във формата реализира свой собствен висок потенциал на развитие и за няколко месеца разпределението на изследваните некролози по възрастови групи се приближава до реалното разпределение на смъртността в страната. Упоменаването на възрастта вече все по-малко е израз на специално внимание към починалите млади и все повече е белег за персонална идентификация на починалия, т.е. средство за неговото обозначаване в гражданското общество. Иновацията засяга не само съдържанието, но и формата. Вместо навършените брой години на починалия, които са ориентир за социалния му статус в традиционното общество, в изследваните публикации все по-често се среща упоменаване на годините на раждането и смъртта. Некрологът става „паспорт“ на мъртвия (в. „24 часа“, бр. 347 (3002), 19. 12. 1999: I).

Изследваните материали често представят починалия в неговите **социални и професионални роли** – в 30 до 40% от изданията. Този относителен дял е достатъчно висок, но не показва тенденции за нарастване. При представянето на починалия в неговите социални роли позициите „приятел“ и „колега“ първоначално се срещат по-често от роднинските роли, но съотношението бързо се преобръща. Зараждането на иновационните практики в българските поменни традиции става с активното участие на лица,

които нямат традиционно регламентирани роли. Но роднинският кръг е отворен за мултипликационния ефект, който дава поменаването в медиите и счита за свой дълг да го осигури. Същевременно некролозите, подписани от семейството или с роднински титули, са около два пъти повече от некролозите, в чиито текст мъртвият изрично е представен в роднински роли. Това показва, че самата родова общност, следвайки духа на модерното общество, приема личността като ценност сама по себе си, независимо от принадлежността ѝ към роднинския кръг.

Професионалната изява е важен елемент за идентификация и оценка на личността в гражданското общество. Професионалните успехи на починалия се подчертават в някои от спорадично публикуваните некролози до май 1999 г. и имат важна роля при утвърждаването на практиката да се публикуват некролози в пресата през май, юни и юли 1999 г. Като професионалисти са определени между 30 и 40 % от поменатите лица. Впоследствие техният относителен дял спада, но се задържа достатъчно висок – между 20 и 29%. Промяната не е резултат на подценяване значимостта на професионалните изяви. Тя е следствие от разширяването на кръга от хора, публикуващи некролози в пресата, както и от успоредното нарастване ролята на роднините в сравнение с тази на приятелите и колегите. Въпреки обществената значимост на професионалните успехи, българинът все пак по традиция е склонен да смята, че и неизявените професионално хора имат право на своя кратък миг земна слава, макар и получена посмъртно.

Сред конкретизираните сфери на професионална изява изпъкват професиите на интелигенцията и, макар в много по-малка степен, професионалните изяви на спортистите като носители на слава не само лично за себе си, но и за родината. Между професиите на интелигенцията изпъкват няколко групи. На първо място това са традиционно приетите за престижни и свързани с утвърдени съкратени обозначения пред личното име – лекари и инженери. На второ място по честота на упоменаване на професионалната реализация се нареждат офицерите като група със силен корпоративен дух, в която представите за слава и професионална чест имат специално значение. Малко след тях се нареждат научните сътрудници като хора известни и заслужили в своята област и преподавателите от различен ранг като личности, значими не само със своя творчески заряд, но и в ролята си на възпитатели на обществото. По-малко на брой, но като значима група са представени професии, за които популярността се явява необходимо условие за упражняването на професията – артисти, адвокати. Още по-малка е групата на преуспели стопански дейци. Професионални изяви в други сфери се споменават спорадично. Прави впечатление слабото представяне на журналистическата гилдия.

Текстовете на некролозите показват търсенето на баланс и хармония между професионалните и роднинските роли на починалия, което в повечето случаи не е лесна задача. Прави впечатление, че в много некролози, подписани само от роднини, починалият е представен изключително само с професионализма си и служебните си постижения. Това важи най-вече за

професионалната група на военните, но се среща и при лекари, научни работници, преподаватели във висши учебни заведения (в. „24 часа“, бр. 226 (2881), 20. 08. 1999: IX; бр. 345 (3000), 17. 12. 1999: XI). Мълчанието на семейството върху превъзходните качества на починалия като роднина е достатъчно красноречиво. Само едно пренебрегвано семейство дръзва чрез текста на некролога да изрази много завоалирано и чрез традиционна образност огорчението си от пропуснатите семейни радости поради огромната заетост на неуморния съпруг, стопански деец от висок ранг – „Ти все тръгваше нанякъде“ (в. „24 часа“, бр. 13 (3378), 13. 01. 2001: II). Съществуват и противоположни примери – починалата дама, по професия агроном, в текста на некролога е представена като „отдала целия си живот на семейството си“ (в. „24 часа“, бр. 15 (3380), 15. 01. 2001: XIV).

По-голямата част от некролозите търсят мястото на починалия някъде между двата крайни полюса на професионализма и семействеността. Множество публикации с автори от семейния кръг представят в текстовете си починалия само като превъзходен роднина, но все пак с гордост отбелязват професията му, научните му или професионални степени и звания (в. „24 часа“, бр. 323 (2978), 25. 11. 1999: X; бр. 325(2980), 27. 11. 1999: V). По-рядко текстовете свидетелстват за трудно постигнат баланс, основан на компромиси, взаимно разбиране и взаимни отстъпки като: „40 дни без нашия скъп и непрежалим съпруг, баща и дядо д-р Ст. Генов...спасил десетки хиляди детски живота, той бе обичан от всички“ (в. „24 часа“, бр. 347 (3002), 19. 12. 1999: I). Рядко се среща пълна хармония между професионален и семеен живот, постигната благодарение на превъзходни лични качества на мъртвия, позволяващи му да бъде еднакво добре изявен и в кариерата, и в семейната сфера. Това щастливо съчетание се отнася преди всичко за хора, реализирали се професионално като политици и преподаватели. В единични случаи към това хармонично единство се прибавя и ролята на добър общественик. Друг аспект на хармонизацията на социалните роли на починалия се отнася до сферата на отношенията колегиалност – приятелство. В повечето некролози тези отношения се преливат или изцяло припокриват, което е и най-вероятният подтик за издаването на печатан некролог (в. „24 часа“, бр. 129 (2784), 14. 05. 1999: IX; бр. 349 (3004), 21. 12. 1999: XI; бр. 354 (3009), 28. 12. 1999: VI).

Детайлизираната професионална прослава на личността чрез некролозите е характерна за светогледа на модерното общество. Същевременно ценностната скала на професиите, очертана в нея, е по-представителна за социалистическото, отколкото за постсоциалистическото общество, макар че не липсват единични публикации за героите на новото време – както за „честни частници“, така и за „мутри“ (представители на групировки от мафиотски тип).

Месторождението е емблематично за традиционната личност, то отразява нейната връзка с определен селищен колектив, връзка, която е много важна за традиционния културен модел. В некролозите месторождението първоначално се споменава по-често – в 30% от случаите. Впоследствие

относителният дял на тази информация значително варира – между 12 и 32%. Най-рядко се срещат сведения за месторождението на софиянци – 1 до 7% от некролозите като в три месеца данни за тях изобщо липсват. По-често местопроизходът на починалия се изтъква, когато той е бил жител на голям град – 2 до 18%, на малък град – 3 до 9% или на село – 4-9%. Фактите недвусмислено показват, че в най-големия град най-бързо се губи традиционната представа за връзката между личността и общинския колектив, на легитимирането на първата чрез втория. За жителите на останалите големи градове този процес все още не е така ярко изразен. От една страна той може би се реализира по-бавно поради степента на урбанизация, но има и допълнително задържащи го елементи (в. „24 часа“, бр. 225 (2880), 19. 08. 1999: V). Част от упоменатите като родени в останалите големи градове лица са починали в София (съдейки по данните за мястото на провеждане на панихида). Тоест тяхната и на потомците им представа за връзка с родния град се поддържа по-здрава чрез дейността на организирани или неформални землячески кръгове. Най-трайни и манифестирани с готовност са връзките на личността с по-малките селищни общности. В този случай земляческите общности също играят роля за запазване на връзките с родното селище, а в отделни случаи тези общности се явяват като автори на некролози. Единичен, но показателен случай за силна връзка с родното място е издаването на помен по случай 3 месеца от вторичното урново погребение в родния град на Д. Кашъмова (в. „24 часа“, бр. 335 (2990), 7. 12. 1999: XII; бр. 25 (3390), 25. 01. 2001: VII). Като цяло некролозите показват тенденция за еманципиране на личността от този вид социални връзки, еманципация, която е характерна за модерното общество.

Интересна информация за етнологa предлага обозначаването на **авторите** на некролога. На първо място може да се направи сравнение между екстраполираните и интерполираните социални роли на починалия. Подписаните от името на роднини, приятели или колеги некролози значително надвишават тези, в чиито текст починалият изрично е представен в ролята на роднина, приятел, колега. Стремeжът да се изтъкне и възхвали починалия като личност, ценна сама по себе си, независимо от социалната си мрежа, е характерно за ценностната система на модерното общество. Разширяването на кръга от податели на некролози извън роднините или преднамерено неафиширащите се като роднини също е симптоматично за съвременното общество. Към тази група могат да се отнесат подателите, обозначили себе си като „приятели“, „колеги“, „близки“, „опечалени“, които обхващат от 10 до 35% от подателите на некролози. Най-често относителният им дял е приблизително една четвърт от всички податели.

Основната маса автори на некролози са в афиширани роднински отношения с починалия – до 65-70%. Част от тях са предадени обобщено – „от семейството“, а останалите – с детайлизиране на роднинските роли: съпруга, майка и т.н. Подписаните с роднински титули некролози надвишават тези с обобщено роднинско авторство – със слаба, но видима тенденция за намаляване на разликата. Подписването на опечалените с роднински титул е

характерен за традиционното мислене начин на отдаване почит на мъртвия, доколкото щастието и значимостта на жизнения път на човека в българското традиционно общество се измерват с широтата и пълнотата на набора роднински роли, осъществени от него. В този смисъл в публикуването в пресата некролози има продължение на традицията, макар и вече вероятно лишено от осмислянето си – некролозите с многообразие в роднинските титули на подписалите стават сравнително редки. Все пак не липсва подчертаване на значимостта на роднинския титул чрез съчетаването му с лично име или чрез изписването му с главна буква в разрез с правилата на българския правопис. Могат да се наблюдават отстъпления от традицията в изреждането на роднините съобразно установения възрастово-йерархичен ред. Тази промяна дава предимство на децата пред родителите, подчертава кръвната роднинска връзка за сметка на роднинството по сватовство или отразява специфики на личностните взаимоотношения в семейството (в. „24 часа“, бр. 26 (3391), 25. 01. 2000: IX; бр. 9 (3374), 09. 01. 2001: VII; бр. 13 (3378), 13. 01. 2001: VI; бр. 20 (3385), 20. 01. 2001: IV; бр. 17 (3382), 17. 01. 2001: IX; бр. 26 (3391), 26. 01. 2001: IX; бр. 30 (3395), 30. 01. 2001: VII; бр. 27 (3392), 27. 01. 2001: IV-V).

Роднините по сватовство /зет, снаха/ се упоменават рядко – най-често в 1 до 3% от некролозите, а по-рядко до 6-7%. Упоменаването на свекър, свекърва е в единични случаи. Съпругата и съпругът са между най-често срещаните податели на некролози 3 до 18%. Съпругите преобладават над съпрузите, което отчасти може да се обясни с традиционното схващане, че грижата за мъртвите е женска работа, а отчасти със статистическия факт, че продължителността на живота при жените е по-висока от тази при мъжете. Следващата по значимост група са некролозите, подписани от родителите, като майките надвишават бащите приблизително с около 50%. Най-голям дял от авторството на некролози естествено се пада на низходящото поколение – подписано с обобщаващото „деца“ и по-често с 50 до 100% конкретизирани роли: „син“, „дъщеря“. Общо взето дъщерите по-често се явяват автори на некролози, въпреки че статистически ражданията на момчета леко надвишават тези на момичета. Сравнително рядко между роднинските титули на подателите се срещат брат, сестра – в 1 до 5%, в единични случаи до 8% от изданията. Представителите на второто низходящо поколение преки наследници се срещат малко по-често, а упоменаването на племенници е рядкост – до 1%.

Съотношението на роднинските титули сред авторите на некролози показва съществуването на някои традиционни нагласи на мислене, както и тенденцията за тяхното отмиране. Афиширането на роднинската мрежа е съпроводено с явна тенденция за скъсяването ѝ в рамките на малкото семейство и изолиране на роднините по сватовство. Сред по-възрастното поколение преобладават авторките на некролози, защото грижите за мъртвите е традиционно женска работа. По-младото поколение преодолява това схващане – скъсява се разликата в авторството на дъщери и синове. Докато за традиционното мислене оставянето на потомство в две или три низходящи

поколения е белег за стойностна житейска реализация, то авторите на некролози в пресата са далеч от това схващане и често изключват тези поколения от авторството. Подписването с роднински титул вероятно започва да се схваща в противовес на традицията – не като утвърждаване на роднински връзки, а като персонализирано общуване с мъртвия в ущърб на семейната цялостност. Вероятно това е една от причините за постепенното увеличаване на обобщеното подписване „от семейството“. Стремeжът за подчертаване на личните взаимоотношения с починалия се демонстрира и в подписването на некролозите със собствени имена. В повечето случаи те все пак са придружени от роднински титул (в. „24 часа“, бр. 26 (3391), 26. 01. 2001: IV).

Може да се каже, че публикуваните в пресата некролози са дело преди всичко на тесния семеен кръг, но с тенденция за разширяване на авторството, както и за демонстриране на лични отношения, а не роднинско задължение. Ценността на широките роднински връзки, както и традиционните роли в обслужването на мъртвите са отчасти запазени, но по-скоро като механично съхранявана, а не осъзната ценност, поради което подлежат на бърза подмяна с ценностите на модерното общество.

Текстовете на некролозите отразяват най-вече отношенията между живите и мъртвите и в редки случаи в тях се просмукват представи за отвъдния свят. Обикновено и най-кратките текстове на некролози отразяват някакво действие в чест на мъртвия или призовават към извършването му. Най-често срещаният текст (в 30 до 40% от некролозите) е „Поклон пред /светлата/ ти памет“. Той отразява едновременно традиционни и модерни схващания. В традиционен план този текст утвърждава високото достойнство на починалия, по-високопоставеното положение на мъртвия спрямо живите като призовава към оказване на почит под стара форма, практически отпаднала от житейската практика. Същевременно текстът апелира за съхраняване на спомена, обезсмъртяване на починалия и запазване на присъствието му в света на живите чрез паметта, характерна ценност на модерното общество. С близка до горепосочената честота на разпространение е текстът „Да си спомним за ...“ – в около 20-24% от некролозите. Той поставя отношенията с мъртвия изключително в ценностната скала на съвременното общество, освобождавайки живите от подчиненото им положение спрямо починалия. Българите не се страхуват или срамуват публично да декларират любовта си към мъртвите, докато се въздържат да правят това по отношение на живите. Може би с такава готовност я заявяват именно защото съзнават, че са пропуснали много възможности и тази е последната. Изрази от типа „Обичаме те!“, „С много обич в сърцата ни“ присъстват постоянно в 10-20% от некролозите, като в отделни месеци увеличават относителния си дял повече от два пъти. Особен интерес представляват стандартизирани вече фрази за изразяване на непосредственото присъствие на починалия в света на живите – нещо абсолютно недопустимо в българското традиционно общество. Изразите „Жив в паметта...“, „Винаги с мен...“ се срещат в 10-15% от некролозите, рядко в отделни месеци спадат до

4% или се вдигат до 25%. В единични случаи мъртвецът е канен да се завърне при близките си, при това преди изтичане на утвърдения в българските традиционни представи едногодишен срок, в който мъртвецът се счита за потенциално опасен за живите си роднини. Представянето на мъртвия като запазващ активно присъствие в света на живите показва някои значителни колебания, но и достатъчна устойчивост в текстовете на некролозите. Тези различия посочват, че коментираната представа все още е в процес на утвърждаване. Тя отразява и подкрепя ценностите и нормите на модерното общество, тържеството на историческото увековечаване на мъртвия чрез паметта за него – постоянна или периодично актуализирана. Много рядко се среща изразът „Спи спокойно вечния си сън“, който приема смъртта като биологична даденост без алтернатива, но съдържа отглас от традиционното взаимно опрощаване между живи и мъртви.

В некролозите се съдържат стандартизирани текстове и изрази, отвеждащи към традиционни представи, подкрепени от християнската догматика. Изразът „Почивай в мир“ се среща в до 10% от некролозите. Изразът „Вечна памет“, взет от църковния ритуал и означаващ вечна памет пред Бога, а не историческата памет на гражданското общество, се среща в 1% от некролозите и само в отделни месеци този относителен дял се повишава до 3-4%. Намек за задгробното блаженство на праведните християни се среща единично, само в некролог за свещеник. В много редки случаи в изследваните публикации се включва императивно изискваната от традицията молба за прошка на живите, отправена от мъртвия.

Действията на живите по отношение на починалия в мнозинството от некролозите са в подчертано съвременен дух и утвърждават историческата памет за починалия в обществото на живите. Утвърждаването на духовното безсмъртие в духа на народната традиция или на традиционни йерархични отношения между живи и мъртви се среща много по-рядко, но то е все още осмисляно, а не механично следване на традицията и затова има бъдеще пред себе си.

В духа на традиционното оплакване некрологът незадължително, но достатъчно често включва представяне на превъзходните лични качества на починалия. В повечето случаи тези качества отразяват отново личностни взаимоотношения между живи и мъртви. Най-често починалият е представен като „мил, скъп, незаменим“ – в 10 до 22% от некролозите, като човек с „добро сърце“ и всеотдаен към близките си – в 5 до 10% от публикациите, любящ и обичан – в 5 до 10%. Добротата и благият характер също са относително често изтъквани качества. Доста по-рядко, в около 4% от некролозите се споменават респектиращи лични качества на покойника: творчески възможности, честност, умение да внуши уважение. Качества като трудолюбие и скромност, високо оценявани не само в българската традиционна култура, но и от социалистическата държавно-партийна пропаганда, в некролозите от постсоциалистическия период се появяват по-рядко. В отделни случаи те са изтъкнати като основни личностни характеристики, чийто резултат са високи житейски успехи, което е напълно в

духа на българската народна традиция (в. „24 часа“, бр. 19 (3384), 19. 01. 2001: XI; бр. 41 (3406), 10. 02. 2001: VII). Сравнително рядко като достоинство на починалия се изтъкват неговото родолюбие и патриотизъм в общ или локален план. Още по-рядко сред превъзходните качества на починалия се споменават смелост, благост и кротост, общителност, чувство за хумор. Рядко се обръща внимание на красотата, възприемана не толкова като физическа даденост, колкото като чар и обаяние.

В некролозите нерядко се отделя място за деклариране на чувствата на живите по повод събитието, също както и в традиционното оплакване. Такива текстове се срещат в 15 до 35% от изданията, като варират значително в отделните месеци, без да очертават никаква трайна тенденция за увеличаване или намаляване. Текстовете, описващи чувствата на живите, могат да се обединят в две основни групи. Едната от тях дава пълна свобода на изява за трагичните изживявания. Тя отвежда към традиционните схващания за драматичността на оплакването като оказване чест на мъртвия и задължение на живите роднини. Мъртвият е окачествяван като „непрежалим“, а случаите на внезапна смърт подчертават трагизма в изживяванията на близките. За разлика от традиционното оплакване, което поощрява и позволява външното демонстриране на силна скръб само до полагането на мъртвеца в гроба, в публикуваните некролози даването израз на непреодолима скръб на живите няма времеви ограничения. Напротив, често се използва изразът „времето не лекува“. Некролозите, представящи драматична и вечна скръб за починалия, варират между 2 и 16% от изследваните издания като показват колеблива тенденция за намаление. Такива не се срещат само през май 1999 г.

В повечето случаи в публикуваните некролози чувствата на живите са предадени с умереност и овладяност чрез фразите: „с тъга и обич“, „липсваш ни“, с тихата въздишка на „трудно ни е без теб“. Запазването на самообладание, на силен дух, на самоконтрол дори и в трагични ситуации е една от най-важните ценности на гражданското общество. Овлажданата скръб в нейните обществени изяви се приема в модерния социум като по-достоеен начин за отдаване на почит към мъртвия в сравнение с драматичните емоционални изблици. В това отношение по-голямата част от публикуваните некролози следват както българските градски традиции от предсоциалистическия период, така и европейските културни идеи за максимално естетизиране на отдаваната почит към мъртвите.

Практиката за публикуване на некролози в периодичния печат се утвърждава много бързо и има бъдеще пред себе си. Тя има голям социален обхват с тенденция на продължаващо разширение. Тази практика ни показва прехода от традиционни към модерни мисловни нагласи в една житейска сфера, считана като крепост на консерватизма във всекидневната култура. Тук може да се наблюдава повече готовност за завършване на прехода, отколкото реализацията му. Предвид краткия период, който обхваща изследването, осъществяваните промени могат да се окачествят като много бързи, макар и не винаги да водят до завършен резултат, а в определени случаи да се

наблюдава и ревитализиране на традиционни мисловни нагласи. Преходът от традиционно към модерно осмисляне на поменаването на мъртвите се осъществява със забележителна плавност, защото често традиционни практики се превръщат в мост за осъществяването на иновации.

Литература:

Василева, Д. 2005: *Малките семейни обяви в периодичния печат от постсоциалистическия период*, Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. София, 153-159.

„24 часа“ 1999.

„24 часа“ 2000.

„24 часа“ 2001.

Приложение

Таблиците представят количествено обобщение на данните от изследването на некролозите. Графата „Брой некролози“ представя абсолютни цифри. Всички останали графи показват процентно отношение на броя некролози, отговарящи на определен показател, спрямо общото количество некролози за месеца. Представянето на данните в този вид е необходимо поради бързото увеличаване на броя на издаваните некролози и позволява да се осигури по-добра сравнимост на количествените показатели.

Заглавие		V 1999	VI 1999	VII 1999	VIII 1999	IX 1999	X 1999	XI 1999	XII 1999	I 2000	II 2000	I 2001	II 2001
Брой некролози		17	37	65	76	135	241	316	385	429	526	687	617
Колективен подател					3	2	3	3	3	4	6	0,3	10
Символ		35	13	11	13	16	14	9	9	7	11	11	14
П е р и о д о т с м ъ р т а	40 дни	12	13	12	13	20	14	13	13	11	15	12	14
	3 месеца		3		1	3	4	1	1	2	2	2	2
	6 месеца	6	3	6	5	3	14	8	8	9	8	4	6
	9 месеца				1	2	2	1	1	2	1	1	2
	1 година	29	8	14	17	10	15	15	15	13	15	19	18
	3 години		16	17	9	8	8	8	10	9	11	10	6
	5 години	6	5	2	8	4	5	2	8	6	6	8	7
	9 години			2	1	4	2	9	2	2	2	2	1
	10 години		3	2	4	4	5	8	7	3	5	6	7
	Кратни на 5 години		8	5	7	8	9	9	10	8	9	7	7
	Други години до 5		16	14	11	4	12	8	10	12	12	10	16
	Други години до 10	6		2	7	4	7	6	8	8	7	6	8
	Други години над 10	12	8	6	5	7	5	9	6	8	10	6	11
Максимална възраст на възпоменание		24	40	31	42	31	43	42	49	49	49	43	56
Социални роли на починалия	Роднини	12	30	31	30		30	30	30	28	33	33	32
	Приятели колеги	18		3	13		1	1	2	0,25	2	4	1

Професия	V 1999	VI 1999	VII 1999	VIII 1999	IX 1999	X 1999	XI 1999	XII 1999	I 2000	II 2000	I 2001	II 2001
Преподавател			2		2	2	1	3		2	3	2
Лекар		8	3	4	3	7	5	7	2	6	5	4
Адвокат			3	1	3	1	1	1	3	1	1	1
Инженер	6	3	6	1	2	4	5	5	4	4	3	5
Научен сътрудник	6	5	5	1	4	4	3	2	4	2	1	5
Автор на ...							1					
Колега		3					1	2				
Военен			3	4	3	1	4	3	7	2	2	6
Артист			3		1	1	1	0,5		4		
Спортист				1	1	1	1	1	1	1		
Други	24	11	14	13	10	3	3	3	6	3		4

[illegible]

Качества на покойния	V 1999	VI 1999	VII 1999	VIII 1999	IX 1999	X 1999	XI 1999	XII 1999	I 2000	II 2000	I 2001	II 2001
Скъп, мил, незаменим	18	22	20	22	7	7	10	13	6	10	12	13
Обичан, любим	12		2	3		3	0,3	2	2	1	3	5
Добро сърце, всеотдайност		8	4	10	6	1	4	6	9	4	6	5
Творец	6						0,6	0,5	4	4	4	
Честен, скромен		3	2			1			2	3	4	4
Благ характер	6	3				0,5	1	0,8	1		1	
Любов към нас			11	4				1	2	4	3	2
Уважаван			2		3					1		
Доброта, честност	18		6	1		2	3	3	5	3	3	
Времето не лекува		3	3	1		2	0,6	0,25	1	1		2
Непрежалим		6	9	4		2	5	2	2	5	4	5
Липсваш ни	24	3	6	6	8	4	9	12	1	10	12	15
Тъга и обич		6	6	9	5	5	5	8	10	10	10	13
Трудно ни е без теб						2	0,3		4			0,3
Месторож дение	София		2		3	3	7	6	2			
	Голям град	18	3	5	4	7	5	9	10	9	4	1
	Малък град	6	5	6	5	3	3	4	7	9	6	11
	Село	6	11	9	8	4	4	5	9	7	7	11
Съобщения за панихида	6	14	9	9	12	11	9	13	8	16	13	17

Податели	V 1999	VI 1999	VII 1999	VIII 1999	IX 1999	X 1999	XI 1999	XII 1999	I 2000	II 2000	I 2001	II 2001
Съпруг(а)	18	14	8	3	14	4	7	6	9	9	2	8
Майка	12	3	6	6	4	2	3	4	3	4	2	4
Баща	6		6	4	6	1	2	3	3	2		2
Дъщеря		5	6		6	4	2	5	8	7	1	8
Деца		5	5	1	6	3	8	6	2	3	3	1
Син		11	3	5	6	3	4	6	7	5	0,3	6
Внуци		8	9	1	6	3	6	4	5	5	1	6
Сестра/брат		8	2	1	6	1	8	4	4	5	1	4
Зет/снаха		8	2	3	7	3	4	3	5	2	1	6
Племенници				1	1			0,5	1	4	0,4	
От семейството	24	30	42	47	35	20	38	46	41	45	43	48
Близки	6	19	8	14	2	5	15	17	16	18	17	16
Приятели	6	5	9	3		1	6	6	2	3	4	3
Колеги	12	3	4	3	6	1	1	2	2	2	0,2	2
Опечалени		8	4	4		1	3	3	4	5	4	3
С лични имена	30	67	23	32	23	18	46	43	54	49	14	34

Дарја Василева

Некролози у постсоцијалистичкој штампи: од традиције до модерности

Предмет истраживања су некролози објављени у дневним новинама највеће издавачке куће у Бугарској са општенационалним читалачким аудиторијумом. Биће потражено објашњење брзог омасовљавања те праксе у постсоцијалистичком периоду. Истражују се различити путеви обезбеђивања бесмртности умрлих: учвршћивање грађанског историјског памћења, враћање традиционалним хришћанским представама и вредностима или модерним трансценденталним погледима. Објекат анализе је модификовање представа о могућим контактима између живих и мртвих као важан елемент погледа на свет постсоцијалистичког друштва.

Кључне речи:

смрт, некролози, постсоцијалистичка штампа, транзиција, Бугарска

D. Vasileva

The Obituaries in the Post-Socialist Press. Transition from a Tradition to Modernity

Object of investigation are the obituaries published in the newspapers „24 hours“ and „Labor“, which because of their high sale and political neutrality are the most popular daily newspapers in Bulgaria. The aim of the investigation is to do a quantity and quality analysis of these types of publications and to show their connection with the traditional, or the modern worldview.

Key words:

death, obituaries, post-socialist press, transition, Bulgaria

Separate publications in honor of the dead are encountered even in the first years of publication of „24 hours“. At first, they are something between an announcement and an obituary, but very fast take on the classical format of the last. Since May, 1999th, the number of published obituaries

starts to rise with an avalanche speed, as until the end of year reach and increase of twenty two times, and whole pages are set apart, filled only with this type of information. Exactly the materials from this period of active formation, of the practice of publishing obituaries in the press, are reflected by the study, as studied are also the obituaries for the months of January and February 2000 and 2001, in order to traced the phenomenon in a longer time perspective.

The study enwraps all of the major components of the obituary: title, period from the death as a cause of publication, graphical presentation, social and professional roles, in which the deceases is presented, age and place of birth of the deceased, the mentioning of memorial services, authorship of the obituaries, worldviews and value system orientations, reflected in the obituary texts. For each of these elements, is searched for its degree of relation to the traditional or modern worldview concepts and values of the citizen society.

The quantity analysis of the studied materials shows that the practice of publishing obituaries in the press is forming very fast and has a future in front of it. Its fast popularization is a result of the existence of such practice in the pre-socialist period, as well as of transformations, influenced by modern European models.

The quality analysis of the obituaries, published in the press, shows the transition from traditional to modern taught adjustments in a life sphere, taught to be a fortress of the conservative in the everyday culture. Combined with the quantity results, the quality analysis shows more readiness for finishing the transition to modernity, than its realization. The changes, carried out, can be presented as fast, even if they not always lead toward a finished result, and in particular cases can be witnessed a revitalization of the traditional taught adjustments and life practices. The transition, from the traditional to the modern rethinking of the memorial servicing of the dead, is carried out with an extraordinary ease because, often the traditional practices become a bridge for crossing into the modernity

Ласта Ђаповић

Етнографски институт САНУ, Београд

Схватање смрти у савременим читуљама *

Аутор проучава схватање смрти у савременим новинским читуљама (2003-2005), усмеравајући своју пажњу на оне елементе који указују на веровање у оностраност, било да они одражавају хришћански или архаичнији, тужбалички поглед на свет. После детаљне анализе тих елемената, аутор их сагледава у контексту целовитог текста читуља и закључује да се у њима одражава супостојање рационалног и религиозног погледа на свет.

Пристајући истраживању схватања смрти у савременим читуљама, а посебно томе да ли се и у ком облику у њима јављају представе о оностраном, о оном што се догађа после смрти, пошли смо од следећих сазнања.

Кључне речи:

смрт, современост,
религија, тужбалице,
читуље

У нашој традиционалној култури, која се огледа и у народној књижевности, наилазимо на две основне представе о оностраном.

У тужбалицама постоји схватање да умрли одлази са овог „белог“ на онај „црни“ свет. Пут до оног света је дуг, далек и неповратан. Умрли до њега стиже, како се чини, у оном облику, телесном и старосном, у коме је овај свет напустио. На оном свету он наставља да води „живот“ сличан овоземаљском. Среће раније умрле рођаке, пријатеље или саборце који га дочекују с „ибриком хладне воде“. Новодошавши умрли истовремено је и гласник са овог света, јер преноси поздраве живих онима који су раније умрли, као и њихове препоруке да новодошавшег лепо приме и да му помогну, а ако је рањен – да му видају ране. Умрли треба на оном свету да заврши оно што за

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса*, (бр. 147020) које у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

живота није успео да учини на овом, као на пример: да сакупи сватове од виђенијих преминулих људи, да заврши школовање и томе слично.¹

Верује се да у оном свету влада тама, па можемо претпоставити како се замишља да се он налази негде под земљом. Такво схватање, чини се, поткрепљују и ритуално остављање хране и изливање воде на гроб, што указује не само на представу о телесности покојника, него и на то да преко земље, односно кроз њу, те понуде доспевају до преминулог. На гробу се пале и свеће да би се умрлом осветлио пут до оног света, или да би се осветлио сам тај свет. Траг тога схватања, можда, налазимо и у доњем месту паљења свећа за умрле у цркви, мада се умрли – по хришћанским представама – одмах или после извесног времена смештају на небо².

Дакле, тужбалице нам оностраност представљају као пресликани овај свет. Смрт није не-постојање или ништавило. Овај и онај свет постоје паралелно. Међа та два света је смрт, која представља или само омогућава један другачији вид сличног постојања.

Тужбалица је поетски исказ жалости. Она се изговара од тренутка кад неко умре, затим кад покојника изнесе из куће и кад га сахрањују.³ „Осим тога“ – како нас обавештава Н. Шаулић – „у свако доба дана и године и сваком приликом и на сваком мјесту.“⁴ Речи тужбалице су често упућене умрлом као да могу да допру до њега.⁵ Тужбалица се изговара на посебан начин, који подстиче и слушаоце на саосећање са исказаном тугом. „Пјесму ову“ – пише Шаулић – „откида срцу привлачна тајанственост бесмртног трајања и љубав која кроз бол и сузу везује са загробним животом.“⁶

Дакле, верује се да се тужбалицом успоставља звуковна комуникација са умрлим, а истовремено се зна да та комуникација није реципрочна, већ да је она једносмерна.⁷

¹ Види: Новица Шаулић, *Српске народне тужбалице*, Београд 1929, предговор, IX, XIX.

² Хришћанска есхатологија садржи представе о награди/казни на оном свету. Отуда и произилази представа о вертикалној топографији света. Праведници одлазе у рај, који се најчешће замишља да је светао и да је на небу, док се грешници, односно проклети, смештају у таму пакла, за који се најчешће верује да се налази у утроби земље. Јасно је да се вољеним покојницима жели блаженство на оном свету, односно одлазак у рај. Отуда паљење свећа у цркви за умрле не би требало да конотира осветљавање оног света, већ поздрав умрломе који, аналогично жртве паљенице, стреми небу, па и небеском Богу, истовремено означавајући и захвалност на милости што је драгог покојника примио под своје окриље. Отуда то што се у хришћанским црквама место за паљење свећа умрлима налази на доњој позицији замишљене вертикале можемо сматрати извесном контаминацијом хришћанских представа.

³ Види: Татомир Вукановић, *Народне тужбалице*, Врање 1972, 8.

⁴ Н. Шаулић, *н. д*, X.

⁵ Занимљиво је да се у науци сматра да је слух чуло које се прво развија и последње умире.

⁶ Н. Шаулић, *н. д*, XXV.

⁷ То се у тужбалицама често метафорично изражава:

Али у нашој традицији постоји и једно другачије поимање онога што се догађа после смрти. То друго схватање, које се састоји у веровању да се у тренутку смрти душа одваја од тела, веома је раширено. Тихомир Ђорђевић указује да из тог схватања произилази да „су у нашем језику за глагол умрети синоними: растати се с душом, раздвајати се с душом, испустити душу, издахнути душу, душу Богу предати, душу дати, раздвајати се од душе, дијелити се с душом, пустити душу“.⁸ Све те синтагме налазимо и у нашој народној епици. Такво гледиште је у складу са хришћанским учењем и вероватно је из њега и произашло.

Идеја о ономе што се збива после смрти постепено се формирала у јудео-хришћанству. „Грчка учења о души оставила су трајни траг у јеврејским и, коначно, хришћанским веровањима.“⁹ Прихваћена је идеја о бесмртности душе, која после смрти поприма „виши вид постојања“ и која се „у рају придружује бестелесним становницима божанског света, анђелима.“ У извесним случајевима она се успиње до самог божанства.¹⁰ Ова идеја о бесмртности душе се повезала са идејом о ускрснућу на крају времена.

Да бисмо укратко изнели основне идеје које су и данас присутне, послужићемо се једним пасусом из књиге Едгара Морена – *Човек и смрт*.

У развијеним, урбанизованим цивилизацијама ... развој индивидуалности отворио је три нове перспективе поимања смрти и оног што она доноси. Прва перспектива омогућавала је веровање у лично спасење после смрти, у бога који стварно спасава од смрти и читавој јединки, и њеном телу и њеној души, дарује бесмртност; друга перспектива омогућавала је веровање у спасење у космосу, спасење у коме су било људска душа, било људски дух могли да се надају некој врсти бесмртности у стапању са космичким божанством, и напослетку, трећа перспектива омогућавала је прихватање скептичног, атеистичког става пред смрћу.¹¹

„А жалосна књига ваша/Што су браћа оправила/И дому се похвалила./Ће су брата окућили./Ал' је кућа необична./Нема врата, ни прозора./Кад му браћа кући до'де./У кућу их звати неће.“ Н. Шаулић, *н. д.* песма 6, с. 21.

А понекад се изражава и експлицитно:

„Мајко моја, рано моја!./Ја ти јутрос рано дошла/И назвала добро јутро!/Не шће мене одазвати./Нити са мном говорити./Да л' си боље пребољела./да л' си браћу наодила?/Од мртвога није било./Ником до сад одговора.“ Н. Шаулић, *н. д.* песма 26, с. 95.

⁸ Тихомир Ђорђевић, *Неколики самртни обичаји Јужних Словена*, Годишњица Николе Чупића, Београд 1938, 158.

⁹ Колин Мек Данел, Бернхард Ланг, *Рај једна историја*, Светови, Нови Сад 1997, 34.

¹⁰ *Исто*, 35.

¹¹ Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd 1981, 231-232.

Морен још запажа: „У развијеним цивилизацијама – што је заиста упадљиво – ниједно од три поменути схватања смрти није коначно превагнуло.“¹²

Полазећи од ових сазнања, као и од тога да је последњих педесетак година званични став државе био антирелигиозан, односно – прокламован је атеизам, интересовало ме је да ли се и како у савременим читуљама огледа однос према смрти и оном што долази после ње.

Разматрани су посмртни огласи (читуље и помени) објављени у листу *Политика*, у периоду од 4. априла 2003. до 16. септембра 2005. Сакупљани су спорадично. Вршен је одабир оних посмртних огласа који указују на веровање у оностраност и оних који садрже елементе који се јављају у народним тужбалицама. Напоменимо да су они у мањини. Већина огласа садржи обавештења о сахрани или помену, изражава бол за умрлим, истиче његове врлине и празнину коју његова смрт оставља у животу ожалашћених, не испољавајући ни веровање ни неверовање у загробни живот. Да ли је то последица стварног атеизма, рационалистичког образовања, остатка ранијих времена – када је изражавање било каквих веровања било непожељно, или једноставно суздржаност и став да религиозност представља приватну ствар сваког појединца, не можемо утврдити. Овом приликом анализирано је 140 посмртних огласа.

У студији *Дивља књижевност*¹³ Иван Чоловић је подробно анализирао садржај новинских посмртних огласа објављених седамдесетих и почетком осамдесетих година 20. века.

Истакла бих две промене које су се догодиле од времена Чоловићевих истраживања.

Прву значајну промену представља став друштва према религији. У време Чоловићевих истраживања прокламован је атеизам. Јавно испољавање религиозних осећања, а објављене читуље у новинама јесу један вид јавног оглашавања, сматрало се непожељним и означавао се као примитивизам. У вези с тим, Чоловић запажа: „Од седам овде анализираних листова, само се у *Вечерњем листу* и *Слободној Далмацији* и то на крају посмртница и 'последњих поздрава' јављају верске поруке: 'благо у Господу преминуо' и 'почивао у миру Божјем'. Верског порекла су и формуле: 'Слава јој и хвала' (у *Политици*) 'Нека ти је вјечна слава и хвала' (у *Слободној Далмацији*) и 'Почивај мирно' (у *Побједи*), али су оне изгубиле верско значење.“¹⁴

Деведесетих година 20. века мења се однос државе према религији па религиозне заједнице, посебно Српска православна црква, почињу да учествују у јавном животу, а испољавање религиозности постаје готово помодно.

¹² Исто, 235.

¹³ Ivan Čolović, *Divlja književnost*, Nolit, Beograd год.

¹⁴ Исто, 106.

Друга промена се односи на став новинске куће *Политика*, која под утицајем општих промена либерализује свој однос према посмртним огласима. Наиме, у време Чоловићевих истраживања текстови читуља су редиговани. *Политика*, а од 1975. године ни *Вечерње новости* „не објављују“ – пише Чоловић – „тужбаличке текстове формулисане у другом лицу, упућене на адресу покојника“.¹⁵

Ове друштвене промене довеле су до тога да се у савременим новинским посмртницама јавља слободније и спонтаније изражавање. Од разматраних 140 огласа, чак се у њих 67 јавља тужбаличко обраћање умрлом, а у 10 њих је оно мешовито, тј. део текста се упућује умрлом, а део – ожалошћенима, односно живима. И у савременим посмртницама најразвијенији облик текста налазимо у комеморативним огласима, које Чоловић с правом назива новинским тужбалицама.

Новинске тужбалице, у односу на изговаране мењају унеколико своју форму, јер од изговорене речи прелазе на писану реч. И као што је Чоловић уочио, „најпогоднија форма је форма епистоле“. „Форма писма“ – констатује Чоловић – „омогућава да се у тексту сачува смер тужбаличке комуникације – од ожалошћених према покојнику; писмо такође дозвољава нарацију и присан, разговорни тон“.¹⁶ Негде оне попримају у потпуности облик писма, па се ожалошћени чак потписују: „Заувек твоји с љубављу НН“ или „Бескрајно те волим, твоја НН“.

При анализи текста посмртница пошли смо од одређивања семантичко-синтаксичких јединица текста, оних које Чоловић назива топосима.¹⁷ При одређивању смо се руководили синтагмама или појмовима који су непосредно везани за хришћанство, онима који се јављају у тужбалицама, али појмовно могу припадати и хришћанском погледу на свет и онима који се јављају у тужбалицама.

Скоро половина текстова разматраних посмртница непосредно је повезана са хришћанством. Занимљиво је, ипак, истаћи да – премда је сада дозвољено ставити знак крста у заглавље – веома мали број људи користи ту могућност. У разматраним огласима само се на њих девет налази крст у заглављу.¹⁸

Најчешће се у посмртницама помињу анђели.¹⁹ Верује се да су „анђели посредници између Бога и свијета, и у различитим се облицима спомињу у

¹⁵ Исто, 106.

¹⁶ Исто, 112.

¹⁷ Исто, 80.

¹⁸ На пример, у *Политици* од 16. септембра 2005. објављено је 132 читуље и 103 помена, а само у заглављу пет помена јавља се крст.

¹⁹ То се чини чак у 33 посмртна огласа од разматраних 140.

акадским, угаритским, библијским и другим текстовима“.²⁰ Сматрају се за „надземаљска бића која преносе божанску присутност на земљу било као посредници откривења било као извршиоци божанске воље“.²¹ „Анђели су Божја војска, његов двор и његова кућа. Они преносе његове одредбе и бдију над свијетом. У Библији имају важно мјесто.“²² У нас се верује да „свако дете приликом рођења добије свог анђела чувара, који га прати од рођења до смрти“. Такође се верује да „анђео невидљиво долеће самртнику у помоћ. Пошто самртник умре, анђео прати његову душу и брани је на Божјем суду.“²³

Вероватно су, баш због те своје посредничке улоге, анђели у читуљама тако чест мотив. Формулација која се понавља, обично је следећа: „нека те анђели чувају“ (14 пута). Али наилазимо и на варијације: „нека сви анђели на небу чувају нашег..“, „за сву твоју доброту на земљи нек те анђели чувају“, „нека те анђели чувају у рајским вртovima“. Вољеном умрлом се жели, а у то се и верује, да буде са анђелима на небу поред Божјег престола, што изражава следећи топос: „то само ти можеш, играш се с анђелима“ или варијација тога „40 дана одкада нас је скаменио ..и залутао међу Христове миљенике“.

Анђели се јављају и као психопомпи, спроводници душа, па тако налазимо: „нека анђели обасјају твој последњи пут“, „нека ти анђели покажу пут до твојих златиборских брда и ливада“ и „на крилима анђела напустила нас је“, или варијацију: „анђели су те прерано узели к себи“.

То што су анђели замишљани као крилата бића, одражава се и у читуљама: „ти и даље лепршаш на крилима анђела“, „изненада је одлетео као анђео на небеско царство“ и „рашири своја анђеоска крила, узлети што више“. У овом последњем примеру видимо да неки своје умрле поистовећују са анђелима, па тако наилазимо и на следеће: „Најлепши небески анђеле“, „Бог те је одабрао и узео, јер му требају анђели“²⁴, „Био си ми звезда водиља, а сада анђео чувар“, „Анђели су вечни и никада не умиру, а ти си...била мој овоземаљски анђео чувар, ...осећам да ћеш и даље – то бити – али ... као небески анђео“. Схватање да умрли постају анђели није у складу са хришћанском догматиком. У нашој народној традицији постоји веровање „да када мало дете умре, онда оно, као безгрешно постане анђелак без крила, а када одрасте, анђео с крилима.“ У две-три народне приче Бог претвара децу у анђеле, пошто су се она напила воде и окупала на неком извору.²⁵ Одрасли

²⁰ J. Chevalier, A Gheerbrant, *Rječnik simbola*, /даље RS/, Nakladni zavod MH, Zagreb 1987, под *anđeli*, 13.

²¹ *Enciklopedija živih religija*, Nolit, Beograd 1992, под *anđeli*.

²² RS, под *anđeli*, стр. 14.

²³ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник* /даље СМР/, Нолит, Београд 1970, под *анђео*.

²⁴ Занимљиво је да је, пошто је овај рад већ био написан, запажена идентична формулација у једној мексичкој теленовели (сапуници).

²⁵ СМР, под *анђео*.

људи ни у нашој традицији не постају анђели. Поистовећивање умрлих са анђелима можда потиче из незнања хришћанске догматике; можда се то пак дешава под утицајем филмова, поготово америчких, у којима се више пута јавља мотив да Бог шаље неког човека као „полуанђела“ на земљу, како би он својим добрим делима освојио статус „правог“ анђела, или је то једноставно „поетски израз“ исказивања важности покојника за ожалошћене и љубави према њему. У неким случајевима се покојник од миља назива анђелом (душом), па се стиче утисак да тај еуфемизам има двосмислено значење и улогу. Наиме, с једне стране се истиче шта је умрли представљао ожалошћенима, а с друге стране, пошто је драги покојник у овом свету већ био анђеол, он ће то бити и на оном свету: „почивај у миру мој анђеле“, „Микице, анђеле наш једини“, „Наш анђеол, наш чувар, заувек наша срећа“, „уместо – рођенданске честитке – анђеле наш, упалићемо свећу“.

Очигледно је да су анђели – та умилна, лепа и људима наклоњена надземаљска бића која бораве на небу, у рају, уз Бога – блиски људима. Они су уз Бога и поседују светост, али су, премда невидљиви, и уз људе – како се верује – у њиховом свакодневном животу. Отуда потреба да се у тешком тренутку туге обрати баш њима, анђелима, као посредницима.

Веровање у душу или дух, дефинисане на различите начине, нормативно је јеврејству, хришћанству и исламу. Сматра се да душе умрлих настављају своје постојање у чистишту, или на небесима, или у паклу. Физичко тело учествује у бесмртности захваљујући васкресењу.²⁶

У новинским тужбалицама се умрлом, за кога се верује да наставља неко своје постојање, изражава жеља да му оно буде пријатно. Најлепше место за умрлог је рај, за који се најчешће верује да је на небу. Тако у посмртницама наилазимо на следеће топове: „Молим Бога да је прими у своје окриље и подари јој рајско насеље“, „Молићемо се Господу да јој отвори врата Раја“, или се поручује: „заслужила си рај“. Са истим значењем помиње се и небо: „отпутовала је на небо“, „Умро је НН и упутио се према небеским хиподромима“, или се рај смешта на исток: „На Вечни Исток преселила се душа нашег брата“.

Исту идеју – да умрли буде спојен са лепотом – налазимо у модификованим и унеколико модернизованим топовима који нису непосредно везани за религију, али су идејно из ње проистекли: „Нека Твоја племенита душа вечно у миру плови небеским бескрајем“, „Тихо спавај, лепо сањај, тамо далеко где звезде имају најлепши сјај“ и „Хвала ти што си живео за историју, и нашао место међу звездама“. Ови искази као да спајају умрлог са васионом, али га не сједињују с њом, не утапају у њу, јер – како верују – он наставља своје индивидуално постојање

²⁶ *Enciklopedija živih religija*, под *besmrtnost*.

Хришћанство ставља у изглед верницима надвладавање смрти,²⁷ индивидуално спасење и индивидуалну бесмртност. Такво веровање је најраспрострањеније. Али хришћанство садржи и једну другачију представу бесмртности, преко сједињења душе или духа са Богом,²⁸ која се у читуљама огледа у синтагми „упокојио се у Господу“.

Реч *вечност*, која се у свом придевском облику често јавља, што имамо у примеру „Испраћамо те тужни, али у нади на Васкресење и Живот Вечни“ као именица у појединим топосима добија – поред свог основног значења – и значење места боравка, можда раја, па наилазимо на следеће: „отишао је у вечност“ преселила се у вечност“ и „прешла у вечност“.

Такође, реч *вечност*, која конотира појам бесконачног времена, кад јој се – као у овом случају – придода топографско значење, као да на простор преноси своју неограниченост, па се чини да се тај простор-вечност не доживљава као одређено место, већ више као неодређено бескрајно пространство. Тако се исказом »отишао је у вечност« означава да умрли наставља своје постојање, али се оно дешава у бесконачном времену и бескрајном простору, тамо негде далеко од овог света мерљивог времена и ограниченог простора. Смештањем покојника у време-простор вечности, предочава се да он престаје да егзистира у овом свету, он се из њега измешта, а самим тим и одваја од живих.

Међутим, употреба речи *вечност* овде је двосмислена. Вечност означава бесконачно трајање. Живот има временски ограничено трајање. Смрт ограничава трајање живота, али се смрћу прелази у вечност. Тако произилази да се смрћу превазилази ограниченоост живота, јер смрт омогућава бесконачно постојање. А постојање негира смрт.

Отуда произилази да се синтагмом „отишао је у вечност“ изражава истовремено и прихватање и негирање смрти. Ова нелогичност на рационалном плану, на метафизичком плану бива крајње логична: она

²⁷ *Enciklopedija živih religija*, под *smrt*.

²⁸ „У току историјске еволуције веровања у вези са смрћу долазиће до жестоких сукоба два пола религије – индивидуалног спасења и спасења у стапању са космичким божанством – (...) између Исуса, Бога-сина спаситеља и Бога-Оца. (...) У оквирима теолошко-рационалне спекулације, жеља за стицањем бесмртности узмицала је, пружајући отпор, стопу по стопу; тако ће представници те струје прихватити гледиште да ће умрети тело, али не и душа; а потом (...) да ће умрети душа, али не и дух. (...) онда када су представници поменуте струје, удовољавајући захтевима разума, прихватили гледиште да је, ако душа или дух настављају да живе после човекове смрти, тај загробни живот могућан само захваљујући њиховом утапању у душу космоса или универзални светски дух. Но то одрицање од праве бесмртности тада се проглашава за самоостваривање, за чин захваљујући коме човеков дух или душа добијају космичке размере(...) Да, душа и дух исчезавају, али то исчезавање не значи потпуно нестајање, него утапање у Бога, у Природу, у Космос, у Нирвану.“ Edgar Moren, *н. о.* 232-233. Тако се открива да се у митологији религијске констатације о томе да је Бог истовремено Отац, Син и Свети дух скрива идеја о двојаким поимању бесмртности. /О митологији религијског дискурса види: Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Biblioteka XX vek, Prosveta, Beograd 1983, 105-107/.

исказује свест о смрти као коначности спознајног живота, али истовремено и веру у могућност надживљавања смрти, па самим тим – у неком облику – и њеног негирања²⁹.

Занимљиво је да се бесмртност умрлог или његове душе подразумева, али се сама реч *бесмртност* не појављује. Бесмртност, такође, означава временом неомеђено постојање и готово је синоним за вечност, али креће од другачијег полазишта. У самој речи *бесмртност* негира се смрт. Само живи умиру. Бесмртан може бити само онај ко живи. Неживе ствари не могу бити бесмртне³⁰. Али оне могу бити вечне. Тако се појмом *бесмртан* означава наставак већ постојећег живота. Он можда мења свој облик, али се живот као живот наставља, јер се самом речју смрт искључује, она се ни не догађа. Можда се баш зато што се том речју догађај смрти искључује, она се и не употребљава у тренуцима њеног дешавања.

Само у једном посмртном огласу наилазимо на синтагму „поклонићемо се њеним сенима“. Та синтагма је била доста честа после Другог светског рата. Користила се у паролама које су се односиле на погинуле хероје и у говорима приликом смрти или комеморације значајним личностима, али се данас готово потпуно изобичајила. Одакле та синтагма потиче, са којим представама или веровањима о смрти је повезана, тешко можемо рећи. Можда изгледа сувише смело рећи да подсећа на хомерски Хад. А можда је и не треба повезивати са веровањима, већ са атеистичким погледом на свет. Сенка је нематеријална али видљива, а сен је некако нешто још мање од сенке, нешто што конотира траг нечега, неког ишчезлог постојања, али на неки начин конотира и сећање на то постојање. Таква синтагма је сасвим одговарала атеистичком схватању о непостојању оностраности, схватању о „голој смрти“, како је назива Морен. Она је истовремено укључивала одавање поште умрлом, као и рационализацију култа мртвих који се остварује преко сећања живих. Но, не треба испустити из вида да атеистички социјализам није увек успевао да избегне метафизичко изражавање када је реч о мртвима, што се најбоље види у пароли: „Живели мртви пролетери“.³¹

Веровање у други свет, тако често помињано у усменим народним тужбалицама, јавља се и у савременим новинским тужбалицама. Међутим, док је у народним тужбалицама онај свет црн, „тамнило без виђела“, у савременим се он приказује сасвим другачије и пре је негде у васиони него под земљом. Тако налазимо следеће: „отишао је у неки бољи свет“, „Мирно

²⁹ Ово схватање одражава се, како се чини, у тексту ове читуље: „Збогом нашој драгој колегиници Н.Н. која је оставила неизбрисив траг у нама. Прешавши границу вечности, постала нам је још ближа.“

³⁰ Занимљиво је да се придев „бесмртан“ готово никад не везује за материјалне ствари, али се повезује са духовним творевинама, идејама, мислима ...

³¹ Та парола се толико често користила да је била прихваћена готово као аксиом. Сећам се да сам као девојка била у неком друштву са својим родитељима и да су се они смејали тој пароли, а да ја, у првом тренутку, уопште нисам схватала чему се смеју.

почивај у неком бољем свету који ће те разумети“, „Срешћемо се у неком другом свету где ћемо заувек бити срећни“. Дакле, јавља се појам „другог света“, али он има сасвим другачију, позитивну конотацију.

У извесном броју посмртних огласа јавља се појам душе. У неким се тако оглашава смрт, као на пример: „испустила своју племениту душу“, „преселила се душа нашег (...)“, „твоја рањена душа није издржала“, или се помиње да је „пронашао спокој душе своје“. У другима се покојнику, тј. његовој души упућују жеље: да му „анђели чувају душу“, „да њена душа (...) борави међу праведницима“, „да је твоја душа блажена у тренутку нашег расанка“, „нека Твоја племенита душа вечно у миру плови“. Веома је наглашена жеља да покојникова душа нађе мир, па се тако каже: „вечни покој племенитој души“, упутићемо „молитву за вечни покој његове душе“, „мир његовој души“³². У једној се обећава: „твоју душу не дам забораву“, а у другој, у којој стоји да „твоја племенита душа никад неће умрети“, се употребом речи душа истовремено се негира и прихвата смрт, премда се на први поглед говори о бесмртности душе.

Мотив срастања драгих с оне стране живота, срастања у оностраности, чест је у народним тужбалицама. Усмено тужење за умрлим одвија се у друштву, најчешће ожаловљених. Умрлом се обраћа: „Да поздравиш доста добра/ Што смо тамо оправили“,³³ или се умрлом предочава „Имаш тамо друштва доста“³⁴, а затим следи набрајање раније умрлих, обично знаних слушаоцима тужбалице, које преминули треба да поздрави, или се упућује на то кога ће све срести. Тако се усменом тужбалицом успоставља комуникација колектива живих са колективом умрлих кроз срастање тек умрлог са ранијим покојницима. Они новодошавшег, верује се, дочекују за столом и служе га хладном водом. Та комуникација се остварује у тренутку смрти.

Идеја о могућности срастања у оностраности опстала је до данас и јавља се као мотив и у савременим посмртницама. Новинске тужбалице су писане а не изговаране. И премда се њима, исто као и усменим, обзнањује бол за умрлим, оне – попримивши најчешће облик писма – носе печат тог облика изражавања, тј. интимности и индивидуалности. Отуда се у њима најчешће помиње сусрет са једном особом.³⁵ Ретке су посмртнице попут ове: „Моја

³² Само у две читуље, али се обе односе на исту особу, наилазимо на следеће: „Молим се Богу да твојој души и телу подари вечни мир“ и „Нека је вечни мир твојој души и твоме напаћеном телу“. Специфичне околности, а које сазнајемо из осталог текста читуље – да је дотични погинуо у ратном вихору, у „Олуји“, и да су га пронашли и да га сахрањују тек после десет година – вероватно су утицале на помен тела, пре него веровање у телесну бесмртност.

³³ Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, Просвета, Београд 1969, књ. I, песма 151.

³⁴ Н. Шаулић, *н.д.* песма 15, с.57.

³⁵ Напоменимо, мада не сматрамо да је то пресудно, да помињање оностраног сусрета само са једном, најблискијом особом, може произилазити из нужности да посмртни огласи буду сажети и кратки.

тетка преселила се у вечност. Ту остаје уз моје родитеље и нану“, која помиње више особа.

У приближно половини посмртница, у којима се говори о сретању на оном свету сусрет се остварује самим тренутком смрти. Тако наилазимо на следеће исказе: „Тајо нађи мир и спокој крај свог јединца“, „Мој вољени тата отишао је код свог јединца“, „Умро је после седам месеци од смрти његове вољене Н. Преселио се код ње у вечност“, „Почивај у миру са својом Н.“, „Нашла си свој мир и отишла код твог Н.“, „отишла си код свог сина Н. кога ниси могла да прежалиш“ и „Хтео си да будеш са својом Н. одавно, жеља ти се испунила изненада“. Из наведених текстова не да се наслутити у ком облику се одвија то сретање. Међутим, два текста указују на опстајање представе телесног постојања, па самим тим и сретања на оном свету: „Ни пола године ниси издржао, а отишао си у загрљај нашем јединцу“ и, у виду питања, „Да ли си се видео са нашим сином НН кога оплакујемо годинама?“.

Али у новинским тужбалицама, за разлику од усмених за које то није карактеристично, говори се о сусрету који ће се остварити у будућности, као на пример: „Срешћемо се у другом свету где ћемо заувек бити срећни“ и „До нашег сусрета мој живот су сузе“. У једној дирљивој, дугачкој новинској тужбалици која је потписана са „НН продавачица календара на Басовој аутобуској станици Београд“, ишчекује се будући сусрет: „НН, твоја несрећна сестра (...) чека дане, сате и броји минуте када ћете бити заједно“³⁶.

Међу овим текстовима који се односе на сретање у будућности наилазимо на један који говори о духовном сусрету: „Мама ..када се сретнемо у неком од светова моја душа ће ти рећи“.³⁷ У неким су присутне представе о

³⁶ Чини нам се упутно да текст ове новинске тужбалице наведемо у целини јер су у њему испреплетени елементи и тужбаличке и хришћанске представе оностраниности: везивање душе за надгробни споменик, „уснуће“ покојника, вера у посмртно сретање и анђели. „Сваког дана сестра тражи брата и дозива, спомен грли, слику љуби, гроб сузама залива. Војо, мили једини, непрежаљени брате. Док твоје очи спавају, сестрине плачу. Остала сам сама, без тебе брате, као црна кукавица на грани. У сузама устанем у сузама легнем. Највећи бол, туга влада у мом срцу од када те нема са мном. Војо, твоја несрећна сестра без тебе нема брата, чека дане, сате и броји минуте када ћете бити заједно. Брате Војо, док се Земља око Сунца креће твоја те сестра никад заборавит неће. У мислима и у срцу те носим. Нека те анђели чувају. Нека ти је вечна слава и хвала.“ Овај текст је и језички занимљив, јер тужилица говори о себи – наизменично – у трећем и првом лицу једине. Међутим, такво изражавање није страно усменим народним тужбалицама. Мајка која тужи, прича у првом лицу о спремању синова за одлазак у рат, а онда каже: „Кад пођоше осам брата, / Запишташе ђеца мала, / А заплака мајка стара (3. лице) / Све ме редом изљубише, / И у образ и у руку, / Ја их с плачем благосиљам“ (1. лице). Н. Шаулић, *н. д.* песма 11, с. 39. Иначе, у више читуља јавља се двоструко обраћање у низу: умрлом и живима, као нпр. у следећој читуљи: „Вољени наш М. данашњи дан би почињао са `срећан ти рођендан`. Уместо тога `Добро јутро туго`. Данас у 11 сати посетићемо његову вечну кућу (...)“

³⁷ Нешто слично налазимо у тужбаличкој песми *Она плаче*, аутора Радомира Продановића, песника који је страдао у ускршњем савезничком бомбардовању Београда 1944. године: „Ох мени ох ху, кроз песму жалобну/ доћ` ћу ти и ја драго у душу,/ ох мени ох ху, да се

телесном постојању на оном свету, као на пример: „Туга ће трајати све до тог дана када ћеш нас поново загрлити“ и „До виђења, мила и драга душо наша“.

Веровање у могућност сусрета међу вољенима или поновног сусрета у неком будућем времену, у неком другом свету, помаже да се преброди смрт драге особе и да растајак од ње не изгледа коначан.³⁸

И у усменим тужбалицама и у савременим читуљама користи се синтагма „вечна кућа“. Она унеколико представља еуфемизам за гроб. Но она, такође, има дубоки смисао у својем двосмисленом односу према умрломе, односно према смрти: садржавајући и изражавајући прихватање и неприхватање смрти. Тиме што се гроб назива кућом, умрли се појмовно смешта у овај свет, не удаљује се од, њему до недавно блиског, света живих. Придевом *вечни*, он се од тог света удаљава. Важност која се придаје томе да умрли буде сахрањен – општа је. Но, чини се да је у нашој традицији веома изражена брига да се почива у или на својој земљи, земљи са које се потекло.³⁹ Поред важности да умрли буде сахрањен, битно је и да му се зна гроб. То је утицало на то да се, у случају кад се не зна где је и како неко страдао подижу фиктивни гробови (крајпуташи).⁴⁰

Такав однос према гробу, по свој прилици, у вези је са распрострањеним веровањем у нашој традиционалној култури да се душа везује за надгробни камен, споменик.⁴¹ Нешто слично је присутно у хришћанској мисли, али то је више повезано са упошним обредом него са самим гробом. Верује се, наиме, да душа умрлог лута, да не може да се смири уколико преминули није обредно сахрањен.⁴²

И док се у тужбалицама „вечна кућа“ описује,⁴³ она се у посмртницама, што је разумљиво због неопходне сажетости, само помиње. Тако се покојник до ње испраћа, око ње се при поменима окупља, она се

сретнемо./ сретањем песму да допевамо.“ Радомир Продановић, *Глас*, СКЗ, Београд 1962, 45.

³⁸ Парафразирали смо реченицу Н. Дуганције, само што смо његову реч *илузија* заменили речју *веровање*. Види: Nikola Dugandžija, *Svjetovna religija*, Biblioteka Mala edicija ideja, NIRO Mladost, Beograd 1980, 323.

³⁹ Види: Л. Ђаповић, *Земља као симбол етничитета*, Гласник ЕИ САНУ LVII, Београд 1998, 79-85.

⁴⁰ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Друго допуњено издање, Етнографски институт САНУ и Интерпринт, Београд 1998, под *крајпуташи*.

⁴¹ Миливој Павловић, *Камен станац и везивање душе, Фолклористичко-семантичка расправа*, Гласник Етнографског института САНУ II-III, Београд 1953-1954, 611-661.

⁴² Сетимо се приче из књиге К. Г. Јунга – *Сећања, снови, размишљања* како га је у његовој кући на Женевском језеру дуже времена у сновима узнемиравао дух неке особе. Када су, захваљујући Јунговом ауторитету, извршена ископавања на показаном месту, откривен је костур Наполеоновог војника. Пошто је сахрањен, узнемиравања су престала. К. G. Jung, *Sećanja, snovi, razmišljanja*, Budva 1989.

⁴³ „Кумила те кукајући./ Да отвориш кутња врата, / .../ Но је кућа необична./ Нема врата од излаза./ Ни прозора од виђења.“ Н. Шаулић, *н. д.* песма 51, с.189.

обилази или се на њу полаже цвеће. Али јављају се и неке варијације, попут следећих: „Окупићемо се крај његовог вечног дома“, „Окупићемо се око твоје куће црне“, „Украсише његову најтврђу кућу“.

Положен на одру, а затим у својој вечној кући, покојник је лако могао асоцирати на некога ко је заспао. Па ипак, та асоцијација се готово не јавља у усменим тужбалицама. У савременим, пак, посмртницама уснуће покојника није редак мотив.

У време раног хришћанства, када се веровало да је други силазак Христа близу, сматрало се да међувреме од тренутка смрти до ускрснућа покојник проводи у стању „уснућа“,⁴⁴ односно спокоја. И премда је хришћанска есхатологија коју су изградили св. Августин⁴⁵ и св. Тома Аквински увелико променила то схватање,⁴⁶ идеја о уснућу није ишчезла.

Тако, у новинским тужбалицама наилазимо на следеће: „Две су године како је уснуо наш (...)“, „Прерано си заспао вечним сном“, „Испратили смо га на вечни починак“ и „Три године спава божанском светлошћу вечнога живота“.

У чувеном Хамлетовом монологу, који почиње са „Бити или не бити, питање је сад“, Шекспир се ослања баш на идеју уснућа. У њему се Хамлет пита шта је то што чини да човек подноси бол, патњу и неправду: „Кад сам себи слободу можеш да даш/ И голим ножићем?“. А онда, у размишљању:

...Умрети,/ Спавати – спавати – можда сањати./ Да, ту је чвор!
Јер у том спавању/ Смртном какви би снови могли доћи/ Кад
живота ово клупче одмотамо?⁴⁷

– долази до закључка.

Можда баш ова дилема – да снови могу донети блаженство, али и муку – утиче на то да се у читуљама, којима се умрломе упућују жеље живих да му на оном свету буде добро, то спавање и могуће снивање прецизније одреди, па тако наилазимо на следеће текстове: „Мир њеној души, спокој њеном сну“, „Нека те анђели чувају и подаре ти миран сан“, „Мирно почивај у

⁴⁴ Ранохришћанска црква то назива и „Маријина смрт“ или *dormitio*. Vidi: *Enciklopedija živih religija* под *Marija* и под *Uspenje Bogorodice*; Michel Hulin, *Skriveno lice vremena*, Naprijed, Zagreb 1989, 250.

⁴⁵ Пре св. Августина, у окриљу рабинског јудаизма, у првом и другом веку нове ере поставља се „есхатолошка шема која обухваћа четири елемента: стање очекивања које започиње смрћу појединца, Дан Месијиног доласка, ускрснуће у очекивању Последњег суда, `свијет који ће доћи`.“ У хришћанству, време које дели смрт појединца од тренутка ускрснућа јесте време „одвојене душе“. Michel Hulin, *н. д.*, 209.

⁴⁶ Они су усвојили „појам посебног суда, изреченог у самом тренутку смрти“, који се наметнуо „на штету Последњег суда“. Тиме је, на неки начин, укинут појам „уснућа“ у међувремену од тренутка смрти до ускрснућа. Види: Michel Hulin, *н. д.*, 251; о хришћанској есхатологији св. Августина (354-430) и св. Томе Аквинског (1225-1274), в. *исто*, 238-269.

⁴⁷ В. Шекспир, *Хамлет*, 3. чин, 3. сцена.

неком бољем свету“, „Три године у миру и тишини почива“. У неким се та жеља још више истиче: „Желимо му лаку ноћ и лак сан“ и „Тихо спавај, лепо сањај“.

Дакле, с једне стране, телесни положај умрлог аналогично се повезује са спавањем, док се с друге стране, немогућност комуникације са преминулим поистовећује са одсуством комуникације и свесном присутношћу особе која спава. А како спавање конотира буђење, ствара се илузија да заспалост умрлог није коначна чиме се ублажава догађај смрти и на неки начин одгађа, односно отвара се временски простор, помак, за њено прихватање.

Чини се да је ритуално бацање грумена земље у раку при упоку, праћено речима „лака ти земља“, у вези са идејом гроба као вечне куће и почивањем умрлог у њој. Формулација у једној читуљи, крајње неуобичајена и у великој мери нелогична, донекле и зато што смо одређене синтагме прихватили као аксиоме о којима више не размишљамо, а која гласи: „Нека ти је лака постеља мој М.“, као да заменом речи *земља* речју *постеља* баца светло на идејно порекло саме синтагме „лака ти земља“ и ритуала који је прати.

Обичај да сви присутни на сахрани баце грумен земље на сандук, са речима „лака ти земља“, пред затрпавање раке, дакле – после хришћанског опела или на гробу одржаних опроштајних говора, саставни је део обреда сахрањивања. Чини се да се тај чин доживљава као нека врста последњег поздрава, док је још могућ, макар посредан, контакт са умрлим какав је живима био знан. Дакле, тај обичај је и саставни део хришћанског обреда сахрањивања, премда је у суштинској несагласности са хришћанском есхатологијом.

Будући да прати ритуал сахрањивања, у читуљама се релативно ретко јавља, као на пример: „Нека ти је лака земља“, „Нека јој буде лака земља у трајном вечном миру“, „Лака ти била земља“ и „Лака ти српска земља“.

У многим религијама и код многих народа наилазимо на представе да умрли или његова душа морају да пређу одређени пут како би се придружили осталим умрлима. Тај пут је тежак и опасан и укључује превазилажење одређених препрека, од којих су најчешће превоз преко реке и прелазак моста преко провалије. У многим религијама сматра се да постоје помагачи који умрломе помажу на том путу. Код северноазијских народа то су шамани,⁴⁸ код Грка су психопомпи сва божанства која су у својој симболици повезана с коњем,⁴⁹ а најчешће је то Хермес,⁵⁰ док у хришћанству ту улогу имају анђели.

⁴⁸ Види: М. Elijade, *Šamanizam*, Matica Srpska, Novi Sad 1985, 166-170; М. Hulin, *н. д.*, 116-118.

⁴⁹ Код старобалканских народа примарно се сматрало да је неоседлани коњ психопомп (водич душа на онај свет). И „у српској народној традицији коњ се обично појављује у вези са демонима доњег света.“ Види: *СМР*, под *коњ*.

⁵⁰ „Иако се назива Подземни (Chthonios) или онај који води душе (Psychopompos), Хермес није хтонско божанство, већ је само господар људских душа које води са овога света у

Тако у једној читуљи наилазимо на: „Тето нека анђели обасјају твој последњи пут“, а у другој: „Господ нека му да мир на његовом новом путу“. Ипак, основна одлика тог пута и у усменим и у новинским тужбалицама јесте његова неповратност.⁵¹ „Прерано си отишао на пут без повратка“, стоји у једној читуљи, а другој се исто то налази у облику питања „Ко ти је изабрао тај пут тако дуг без повратка?“.

У својој студији нових епитафа и новинских тужбалица Чоловић је запазио да су веома чести топоси који се односе на узрок смрти, а судбина па и „сама смрт – је схватана – као опасна злослутна сила“.⁵² Занимљиво је да су у савременим читуљама ретки топоси који се односе на узрок смрти (било да се ради о несрећи или болести), и који судбину или смрт приказују као злу силу, и то не само у овим анализираним, него и у посмртницама уопште.

У савременим новинским тужбалицама оно што упада у очи је наглашавање мира, спокоја и тишине, који се у разним топосима помињу као нешто што се жели покојнима: „Почивај у миру“, „Надам се да си пронашао спокој душе своје. Почивај у миру“, „Нека те у тишини вечног мира прате наше молитве“, „Молићемо се за твој вечни мир“, „Три су године како у миру и тишини почива“, „Нека јој буде лака земља у трајном вечном миру“, „Нека те у тишини прати наша љубав јача од заборав“.

Сагледавањем три збирке народних тужбалица – Вука Караџића, Новице Шаулића и Татомира Вукановића – можда можемо наћи одговор на ову промену, јер су оне сакупљане у развојно време и у различитим друштвеноисторијским околностима.⁵³

царство мртвих, и то увек као добротинитељ, као онај који их ослобађа бола и води вечном блаженству.“ Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник грчке и римске митологије*, СКЗ, Београд 1979, под *Хермес*.

⁵¹ Занимљиво је да су у средњем веку кружиле приче о повратницима с оног света. Наилазимо их у IV књизи *Дијалога* св. Гргура Великог. Тако наилазимо на податак да „св. Тома Аквински уопће не сумња у приче о духовима повратницима с оног свијета...“, М. Hulín, *н. д.* стр. 256. Код нас је забележен следећи податак: „Често је веровње да душа умрлог прелази у новорођено дете. Колико је живео човек у којег је душа била раније, верује се да ће толико дуго живети и дете у које је душа прешла. Човекова душа `може само три пута да се у другог прероди“; /СМР, под *душа*/ . Премда ово веровање пре подсећа на идеју о сељењу душа, оно је у складу са веровањем у одвојеност душе од тренутка смрти до ускрснућа.

⁵² I. Čolović, *н. д.* 80, 81, 112-114.

⁵³ Вук Ст. Караџић је забележио паштровићке тужбалице ридесетих година XIX века и објавио их у I и V књизи. Н. Шаулић је *Српске народне тужбалице* из дурмиторског краја објавио у Београду 1929. г. Т. Вукановић је збирку *Народне тужбалице* објавио у Врању 1972. г, а сакупљао их је међу Црногорцима на Косову, Лабу и Косаници 1933-1936, и 1942-1946. године. Вукове тужбалице су сакупљане у доба мира. У њима се истичу и ратне заслуге појединаца за којима се тужи, али је првенство дато лирско-поетском изразу чисте туге. У збирци Н. Шаулића претежно је забележено тужење за погинулима у балканским ратовима и у Првом светском рату. Те тужбалице се великим делом састоје од епских описа битака и јунаштва бораца. У Вукановићевој збирци, поред мањег броја тужења за

Можемо претпоставити да, такође, савремене новинске тужбалице одражавају друштвеноисторијски тренутак у коме су настале. Последњих петнаестак година, тј. распад Југославије, рат који је уследио и тешки услови живота условили су високо вредновање мира и спокоја, као супротност трзавицама, бригама и неизвесностима свакодневног живота, што је нашло свој одраз у читуљама.

У извесном броју новинских тужбалица као да се изражава неприхватање смрти, па се тако каже: „Вољени никад не умиру“. Међутим, чини се да се овом изјавом ипак, само на нерелигиозан начин изражава вера у извесну врсту бесмртности. Тако наилазимо и на следеће: „Одласком из овоземаљског света и после десет година остајеш део нас“.

Али има и оних из којих се види да је смрт вољене особе тако дубоко доживљена да не може бити пребољена, да је безнадно угасила животност жалиоца: „Сине мој, туго моја, сва твоја црна јутра и дуге ноћи са тобом сам. Пратим звезде падалице, чекам снове издајнице, буђења се бојим. Туговаћу за тобом докле год постојим.“ Туга је толика да ожалосћени чак нема снаге ни за се замишљања да је непрежални на небу у светлости, јер чак и кад га види као звезду, то је звезда падалица.⁵⁴

Док у већини усмених тужбалица налазимо шематизовану или индивидуализовану, релативно опширну причу о умрлом, у новинским тужбалицама прича је ретка и, што је разумљиво због формата читуље, сведена је на најмању меру. Понекад се, као у случају: „Упутио се небеским хиподромима“ само се наслућује. Те приче, уколико их има, крајње су личне, попут ових двеју: „Драги мој, био си уз мене од малих ногу као професор и васпитач, и радовао се сваком мом успеху. Ја сам постала доктор. Победили смо много пута, али овај пут нисмо успели. Увек ћу се сећати твоје храбрости и оптимизма који све нас треба да води кроз живот. Почивај у миру;“ или „Опраштам се од племените и честите таште, која је одгајила и однеговала моју децу ... и брижно чувала кућу. За све што је учинила за моју породицу, молим Бога да је прими у своје окриље и да јој подари рајско насеље.“

Дакле, „приче“ у новинским читуљама су сажете, личне и сегментарно приказују живот.

Анализа елемената, топоса савремених новинских тужбалица показала је да постоји веровање у оностраност. Представе о оностраности претежно су хришћанске, комбиноване са архаичнијим, тужбаличким елементима. Међутим, и поред ове детаљне анализе верских елемената, не можемо у потпуности схватити савремени однос према смрти уколико не сагледамо у каквом склопу се ти елементи налазе, односно – ако не

погинулима у Првом и Другом светском рату, има тужбалица са индивидуализираним причама о догађајима који су претходили смрти.

⁵⁴ За звезду падалицу су код нас везана два веровања. Једно је да ће се испунити жеља замишљена док се гледа како звезда пада. Друго је да звезда падалица означава гашење нечијег живота.

посматрамо текст читуља у целини. Ево неколико карактеристичних примера целовитог текста читуља:

Има нешто теже од смрти, то је живети без тебе. Нека те анђели чувају, ми ћемо те вечно чувати од заборава.

Твојим одласком остала је празнина, али не у мом срцу, мислима, сећањима. Надам се да си пронашао спокој душе своје. Почивај у миру!

Драга наша М., док ми живимо, живећеш у нашим срцима и сећању на године дивног и несебичног дружења. За сву своју доброту на земљи, нек те анђели чувају на небу.

Из ових неколико примера, а много је таквих, видимо веровање да вољени покојници настављају да постоје у рају, међу звездама или у вечности, али се истовремено наглашава да они постоје и постојаће у срцима, мислима и сећањима. Та потреба да се помене и рационални вид „преживљавања“ умрлих кроз сећање представља вероватно одраз више рационалистичког, на научним основама заснованог образовања, него педесетогодишњег прокламовања атеизма и потискивања религије. Бесмртност умрлих као да се рационализује, а њихово опстајање претвара се у сећање. Тако откривамо да се у самом тексту читуља врши и истиче јасна поларизација религиозног и рационалног погледа на свет. И баш том поларизацијом религиозног и рационалног погледа на свет указује се на њихово истовремено супостојање.

Закључак

У савременим новинским тужбалицама видимо опстајање веровања у бесмртност. У њима се, за разлику од усмених народних тужбалица, „онај“ свет не представља као црн и таман, није паралелан „овом“ и не смешта се под земљу, већ се замишља да је боравиште умрлих у рају на небу, на Истоку, у васиони, што указује да преовлађују хришћанске представе о оностраности. Па ипак неке синтагме попут оних: „тихо спавај, лепо сањај“, „посетићемо његову вечну кућу“ или „отишао си у загрљај нашем јединцу“, указују на то да ипак постоји амбивалентан однос према телесној бесмртности. Међутим, истовремено са исказаном вером у оностраност, стиче се утисак да постоји потреба да се она на неки начин и рационализује – наглашавањем да умрли опстају и у мислима, срцима и сећањима. У савременим новинским тужбалицама смрт и жалост због ње више су изражене индивидуално него колективно. Више су повезане са миром и тишином него са звуком и лелеком.

Ласта Джапович

Представата за смъртта в съвременните поменници

Хората имат потребност да изразят по определен начин своята болка за изгубения близък човек. В старо време това те са правили във вида на оплакванията и оплаквателните песни, а в съвременността това се прави под формата на помениците.

В оплакванията е съхранена една старинна представа за смъртта, по-точно бихме могли да кажем вярване за това, какво се случва след нея. Това вярване слабо се припокрива с християнското учение. Успоредно с него е съществувало и вярване, произлизащо от християнското учение, което ние откриваме в другите видове на народната литература, каквито са притчите и епиката. Но дори и в периода преди Втората световна война, когато християнството е било официална религия, не е съществувало еднообразно схващане за смъртта, т. е. единствена представа за това, което е *пост мортем*.

Ключови думи:

поменна традиция,
представа за
смъртта, религия,
оплакванията и
оплаквателните
песни, помен

В настоящата работа разглеждаме по какъв начин днес, след дългия период на афиширан атеизъм и по-късното връщане към християнството, се възплъщава разбирането за смъртта в поменниците, като форма на съвременните оплаквания. Анализира се доколко и по какъв начин се проявява онова архаично схващане за смъртта от оплаквателните песни или пък преобладава християнското възприятие и учение; а може би е добавено и нещо ново, вероятно възприето от идейния свят на някои други религии.

Lasta Djapović

The Comprehension of Death in Contemporary Obituaries

This paper deals with contemporary understanding of Death and after-life; the research is based on analysis on contemporary obituaries published in newspapers. In our traditional culture reflected in folk literature, we find two basic images of after-life. In songs of mourning, the deceased leaves this „white“ world and goes into a

„black“ world. The journey is long, time consuming and there is no return. The deceased arrives in a shape he had in this world: the same age and same appearance. Also, the deceased continues to lead the similar „life“ he had on this world. Our tradition also contains another understanding, closer to Christian teachings: according to this one, the soul gets separated from the body. We should know, however, that in the past 50 years or so, the state official attitude was anti-religious, that is, atheistic. Based on the Ivan Colovic's research, we know that this attitude was reflected also in obituaries.

Key words:

death, contemporary, grievance songs, obituaries

This paper analyzes 140 obituaries published in a daily newspaper Politika from 4. 4 2003 – 16. 9. 2005, collected randomly. Actually, for the analysis, we chose the ones, a minority, that could reflect the belief in after-life. The analysis is based on semantic elements of the texts, named *topos* by Colovic. These were later analyzed based on their connection with certain religious understandings. The majority mention angels, then soul, meeting in after-life, grave as an eternal home, eternal sleep, a journey with no return, as well as *topos* „let the ground be easy on you“. Many of them contain the wish that the deceased finds his peace and rest, which I connect with the current social-historical situation.

The analysis shows that the contemporary obituaries contain a belief in immortality. These obituaries depict after-life as a dwelling place in Heaven, East, in Universe, which shows the prevalence of Christian understanding of after-life. Unlike this attitude, our oral songs of mourning depict after life as underground, dark and shady place, not parallel to this one. Nevertheless, some sentences such as „sleep quietly, have nice dreams“, „we will visit his eternal home“, or „you joined our only son“, imply an ambivalent relationship toward bodily immortality. In addition to expressed belief in after-life, there is a need also, to rationalize after-life, emphasizing that the deceased will remain forever in thoughts, hearts, and feelings of their beloved ones. In contemporary obituaries, Death and mourning are more expressed at the individual level; both are more connected with peace and quiet than with sound and loud mourning/crying.